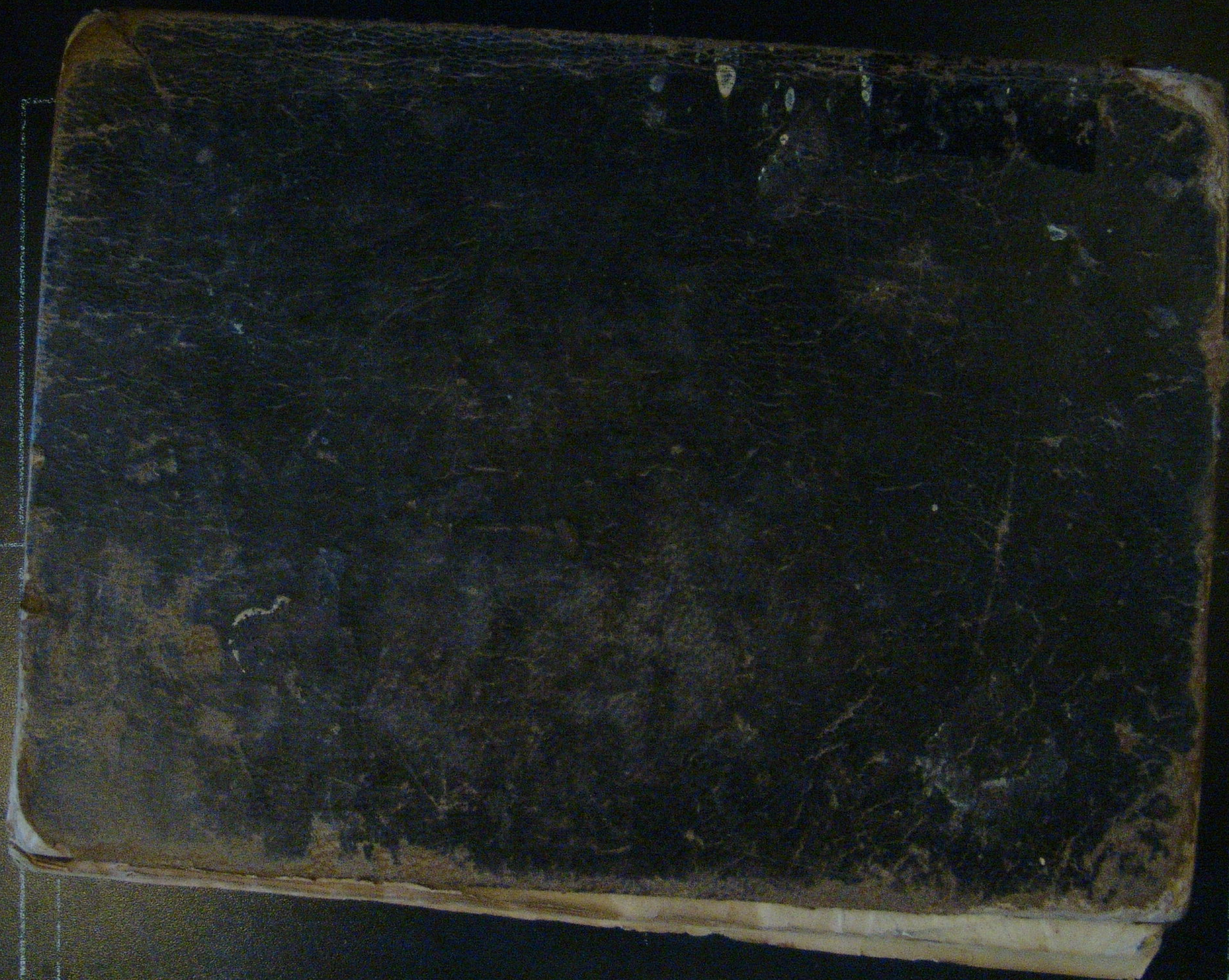


۲۸۸

وثالثها ما نقله المحشي عن الابهري وهو ان المراد بكونه خطأ عدم جواز الاحتجاج به وعلى الوجوه يندفع عنه ما اورده
شارح الشرح وكذا الثاني المذكور ويمكن حمل كلام شارح الشرح على ما ذكره المحشي من انه اذا علم من خارج كونه خبرا فهو
بعد ثبوت الخطأ المذكور وح فهو متجه ولا يندفع بالوجوه المذكورة واما قول المحشي فتامل فيه فيمكن ان يكون اشارة الى بعد حمل كلام
على ما ذكره حيث اقتصر على منع كونه خطأ ولم يتعرض لما هو المناط في دفع كلام الش وهو ثبوت كونه خبرا من خارج
وكفايته ذلك في العمل به ويمكن ان يكون اشارة الى انه بعد الحمل على ما ذكره وان اندفع عنه جواب القائل لكن ما ذكره محل
تامل اذ بعد تسليم كونه خبرا لا يلزم وجوب العمل به اذ الخبر الذي صار منشأ استنباطه لا يلزم ان يكون مما سمعه ذلك
الراوي المفروض عدالته عنده عم بل يمكن ان يكون قد سمعه من غيره فيكون مجهول الحال فلا يجب العمل بخبره الا ان يق
ان الكلام في قراءة ابن مسعود وامثاله والرواية الواصلة اليهم التي اعتمدوا عليها لا بد ان يكون من صحابي فيكون عادلا
بناء على ما هو زعمهم من عدالة كل الصحابة ويمكن تخفيف المؤنة بان يدعى ان الرواية التي اعتمدوا عليها لا بد ان يكون
من عادل وفيه تامل اذ لو سلم ذلك انما يلزم عدالته في ظنه وهي لا يكفي في حجيته لنا ويمكن ان يكون وجه التامل ان الابهري
نقل عن الامدي انه قال اجمع المسلمون على ان كل خبر لم يصرح بكونه خبرا عن النبي ص ليس بحجة وبنى ما ذكره رحمهما
من عدم جواز الاحتجاج به على ذلك وح ففي انه قاصر عما ذكره المحشي تامل فانه يمنع ان كل ما ثبت انه خبر يجب العمل به
وان لم ينقل بعنوان كونه خبرا بل لا بد فيه من التصريح بكونه خبرا عن النبي ص وفيما نحن فيه بعد تسليم كونه خبرا
ليس فيه ذلك التصريح وما ذكره من السند مدفوع بانه في صورة الاشتباه المذكور انما يجب العمل به وفيما نحن فيه لا تصريح
بذلك فتامل وكتب بعض الافاضل على قول الش لجواز ان يكون مذهبا اراد بذلك جواز ان يكون قول الراوي ومذهبه
في تفسير الحكم وتفسير القرآن واخلاقي القرآن بناء على ان الراوي ذكره على انه تفسير القرآن بزعمه او انه مذهبه في الحكم
المتعلق بالاية فذكره بيانا للحكم او كتبه على احد الوجهين فاشتبه الامر على غيره فتوهم انه ذكره من حيث انه قراءة
فنقله قرآنا فلا يجب ان يكون قول الراوي الاول نقله قرآنا او خبرا بل يمكن ان يكون نقله على احد الوجهين المذكورين ظنا منه انه

الاستثناء الذي في الواو فيها هي للعطف وللقطع والى ترجيح اىهما البست عند لظهور العطف وقد حكم في الورود والنقود بعد
هذا التوجيه جدا وتبعهما الفاضلان المحشيان انتهى وكانه ليس بذلك البعد   الشرح يكون ما اختل نظمه لعدم الافادة قال في شرح
الشرح الظاهر ان القول باختلال نظم القرآن مما لا يصدر عن المسلم بل المقابل لما استقام نظمه للافادة فيكون الحكم ما استقام وترتب للافادة
فيكون الحكم ما انتظم وترتب لا للافادة بل للابتداء انتهى واورد عليه بعض الفضلاء ان المراد بالاستقامة والاختلال الاستقامة والاختلال
من حيث الافادة وعدم الافادة فالمراد بمختل النظم ما لا يفيد المعنى المراد لا انه يختل نظمه بسبب آخر فلا يفيد المعنى حتى كان القول بالاختلال
مما لا يصدر عن مسلم انتهى وتبعه فيه بعض الافاضل ويمكن ان يكون مراد شارح الشرح ان القول باختلال نظم القرآن فيما لا
يصدر عن المسلم لما فيه من سوء الادب وان قصد به معنى صحيح كمجرد عدم الافادة بزعمهم ثم لا يخفى ان مرادهم بعدم افادة المتشابه
اما عدم افادته المعنى اصلا وعدم افادته المعنى على انه مراد وان احتمل معاني يتردد فيها ولا يظهر كون المراد ايها هو ولذلك لا يفيد
المعنى المراد الحكم اي انه لا يفهم اصلا ذلك المعنى الحكم او انه لا يفهم ذلك بعنوان انه مراد فعلى الاول لا شك في عدم جوازه بناء على
قاعدة الحسن والقبح العقليين وبعده على تقدير انكارهما وان الآية لا تدل على وقوع مثل ذلك فانها على تقدير الوقف على الا الله
لا تدل الا على ان تاويله الذي هو المراد لا يعلمه الا الله وظاهر انه لا يدل على عدم فهم معنى منه الحكم واما على الثاني فلا يمكن الحكم
بقبحه اذا كان الغرض منه الابتداء لكن بعده ليس ببعيد ولا دلالة للآية على وقوعه اذ الظاهر انه لا يعلمه الا الله انه لا يمكن
لاحد العلم به بما يستفاد منه الا باعلام الله تعالى فلا ينافي وقوع العلم بكل ما كان كذلك باعلام الله تعالى النبي عم واعلامه عم لمن
شاء ومثله القول المبني على ان الرابع قال بعض الافاضل لا يخفى ان الظاهر هذا الكلام اي قولهم ما اختل نظمه لعدم الافادة انه
لا يفهم منه شيء الحكم لا انه لا يفهم المعنى المراد وقد وقع الخلاف في ثلث مواضع احدها الخطاب بما لا معنى له كالمهمل الثاني
بما له معنى لكنه غير مفهوم كخطاب الزنجي بالعربي الثالث الخطاب بما لا يفهم المعنى المراد منه والمناسب للاستدلال بالآية ان يكون
على نحو ما لا يفهم المعنى المراد منه لا انه لا يفهم منه معنى الحكم فان الوقف بل الابتلاء مطلق المعنى وانما يتابع المعنى المراد اذا تقرر هذا
فنقول قد تقرر عندهم ان الامر ربما يكون لا للامتثال بل لغرض آخر كجهودي وحصو واو مر تعالى من هذا القسل وظاهر انه لا فرق عند العقل
بين ان يؤمر بشيء ولا يكون الامتثال مرادا ويكون المراد منه مجهولا وبين ان يؤلف كلام ويكون المراد منه والمستعمل فيه مجهولا عند العقل في
في الاختلال بالغرض وعدمه ولا يمكن دعوى جريان العادة بالخطاب بكلام مفهوم فان ما يشتبه المراد فيه بحيث يكون كونه معنى ما
محل النزاع كثير وانما يعلم العادة بعد ثبوت كون كل ذلك منهما انتهى ولا يخفى ان ظاهر كلامهم في عدم الافادة الحكم غير ظاهر بل يحتمل عدم
افادة المعنى المراد احتمالا ظاهرا وما ذكره من عدم الفرق عند العقل بين ان يؤمر بشيء ولا يكون الامتثال مطلوبا وبين ان يؤلف
كلام ويكون المراد منه والمستعمل فيه مجهولا مكابرة محضة فانه في الاول يفهم المخاطب ما امر به ولو اتى به لا يترتب عليه وان وقع
خلاف مطلوب الآمر باعتبار ان مطلوبه في الواقع عدم امتثاله ليظهر عذره مثلا واما الكلام الذي لا يفهم المراد منه احد الا الله تعالى
وان كان باعلامه تعالى لاحد فيبعد وقوعه من الحكيم في نظر العقل ما لا يخفى وما ذكره من عدم امكان دعوى جريان العادة فان ما يشتبه
المراد فيه بحيث يكون كونه مفهوما محل النزاع كثير انتهى فان ما كثر من ذلك هو ما وقع النزاع في المراد منه بين العلماء وانهم
يحملون معاني ولا يحكمون بكون المراد خصوص احدهما واما ما لا يكون معلوما لاحد منهم حتى النبي صلعم والراسخين في العلم فلم يطلع
عليه الحكم فضلا عن ان يكون كثيرا فتامل فيه   الشرح وذلك لان الخطاب بما لا يفهم بعيد قال بعض الفضلاء اقول اي بما لا يفهم
المعنى المراد منه مطلقا بعيد فلا يرد انه لا يلزم من كون علمنا وقبل المتشابهات مختصا به تعالى كونه مخاطبا بمعناه لاحتمال ان يكون
للمتشابهات ظاهر يفهم منها بمخاطبنا وقيل لا يعلمه الا الله لانا نقول هذا الظاهر ان كان هو المعنى المراد فلا يكون متشابها لان المتشابه
ما لا حكم بالنسبة الى المعنى المراد ولا يتم الاستدلال على ان المتشابه لا يفيد وان كان الوقف بل هو المعنى المراد يلزم الخطاب بما لا يفهم
المعنى المراد منه ويتم الكلام نكوح اقول يمكن المناقشة في بعد الخطاب المذكور فان ما سلم بعده هو ما لا يفهم الحكم لا ما لا يفهم المراد منه لا سيما
اذا يكون الغرض الابتلاء بظاهره ولا يرد النقض انه على تقدير العطف ايضا ليس الخطاب مختصا بالراسخين فيلزم الخطاب بما لا يفهم
بالنسبة الى غير الراسخين وذلك لان الخطاب بما لا يفهم معنى المراد منه مطلقا اي لا يفهمه احد منهم بعيد لا ما لا يفهم بعض الناس دون
بعض فان اكثر الخطابات كذلك انتهى ولا يخفى انه على تقدير تفسير المتشابه بما لا يفيد اذا حمل على عدم افادة المعنى المراد كما حمله
هذا الفاضل كانه لا يجوز ان يكون للكلام ظاهر لا دليل على امتناع الحمل عليه اذ لو كان ظاهرا ولم يكن مرادا وكان له تاويل يكون هو المراد

ولم يعلم الا الله فكان الخطاب به اغراء بالجهل وارادة تاويله لغوا صرفا ولا ريب في نفيهما عن كلام الله تعالى وح فلا بد اما من ان
لا يكون له ظ ويحتمل وجوها على السوية ولا يعلم خصوص المراد الا الله ويكون اطلاق المتشابه عليه باعتبار انه لا بد من اوليه
اليه في الواقع لكونه هو المراد دون باقي محتملاته لا لكونه منفيا بالظ كما هو الظ واما ان يكون له ظ لكن قام الدليل على امتناع
ارادته ووجوب تاويله ولا يعلم تاويله الا الله وعلى هذا انما اورده هذا الفاضل في المناقشة من جواز كون الغرض الابتلاء ونظائره
كما ترى فانظر   وان كان ما يمتنع على الله اي لا يمتنع على الله الخطاب بما لا نفهم بناء على ما زعموا من نفي الحسن والقبح العقليين
واما ما احتمله بعض الفضلاء من جعل الضمير في لا يمتنع راجعا الى الوقف اي الظ الوقف على الراسخون في العلم وان كان لا
يمتنع الوقف على الله او لفظ الله فبعيد جدا   وان لم يمتنع   الشم لانا نقول مخالفة الظ اهون قال بعض الافاضل ظاهره
تسليم ان الظاهر تعلقه بالمعطوف والمعطوف عليه معا وقال في الحاشية اشارة الى ان هذا التسليم لم يقع في موقعه بل هو
مخصوص بالقيد المقدم عليهما واما المؤخر عنهما فظهوره في اشتراكه عليهما ممنوع والظ ان الظهور في الاشتراك عند
كون المعطوف والمعطوف عليه من المفردات مسلم بينهم وانما النزاع فيهما اذا كانا جملتين ويجيء ما يرشدك اليه في بحث
الاستثناء من استدلال الشافعية على عودها الى الجميع والجواب عنه فانظر   الشم على انه لا يمتنع عقلا اي لا يحكم العقل
بامتناعه في نفس الامر خلافا للشيعة والمعتزلة فان الشيعة حكموا بحكم العقل بالامتناع في صدور مطلق الذنب والمعتزلة بحكمه
بالامتناع في خصوص الكبائر واما الامتناع سمعا اي ثبوته بالادلة السمعية فهو الصواب وان كان محل النزاع بينهم حيث ان الاشاعرة
انكروه وعدم انتفوه لكنه لم يتعرض ههنا له كما يظهر مما نقله الشم من معتمد الفريقين والجواب عنه وقال بعض الافاضل المراد بالامتناع
ههنا ما يقابل الاحتمال والمعنى انه لا يجزم العقل على امتناعه وعدمه او ما يقابل الامكان فالمقصود انه لا مانع منه في الواقع
مع انهم ليسوا بمعصومين عنه في الواقع والمعتزلة والشيعة مع القول في المعنيين فانهم جازمون بامتناعه في الواقع وبعد
تحقق العصمة والعلم بها ولعل قوله قال في تفسير هذه العبارة اي لا يجزم عقلا مبني على انه ذهب الى التفسير الاول ثم المراد
بالامتناع بمعنى انه لا يمكن ان يصدر عنه ذلك والعلم به سواء كان المدرك لذلك العلم هو العقل او الشرع وتقييده بالعقلي

احترازا عن الامتناع الشرعي بمعنى التحريم سواء كان التحريم عقليا او شرعيا وقد اسلفنا في مبادي الاحكام نظير ذلك واما الامتناع
بمعنى التحريم وتقييده بالعقلي احترازا عن الشرعي بالمعنى المخصص بالاشاعرة وكل منهما محل النزاع بين الاشاعرة والفريقين المذكورين
الا ان النزاع الاول اخص بهذا الموضع فان المقصود بيان عصمة الانبياء وعدمها والحرمة العقلية لا يستلزم العصمة لجواز
ان يكون حراما عقليا والنبي غير معصوم الا ان يريد بالامتناع الامتناع على الله تعالى بمعنى انه يقبح عقلا من الله تعالى ان يرسل
نبيا يقارف الذنب انتهى وكان الفرق بين المعنيين اللذين ذكرهما اولا انه اذا جعل الامتناع مقابل الاحتمال فامتناع الذنب
عقلا بمعنى انه لا يحتمل العقل وقوعه وعدم امتناعه بمعنى ان العقل يحتمل وقوعه وهذا لا يستلزم امكانه في الواقع اذ ربما لم يكن
شيء في الواقع والعقل يحتمله لعدم علمه بذلك واذا جعل مقابل الامكان فامتناع الذنب يكون بمعنى عدم امكانه فيكون عدم
امتناعه بمعنى امكانه في الواقع ويلزمه عدم العصمة في الواقع اذ المعصوم لا يمكن صدور الذنب منه في الواقع لكن على
هذا اذا حمل قوله عقلا على الامتناع الذي حكم به العقل كما ذكرنا فيصير نفي الامتناع عقلا بمعنى عدم حكم العقل بالامتناع
وعدم الامكان فيرجع مآله الى المعنى الاول ولا يظهر فرق بين المعنيين فلذا ذكر قوله ثم المراد الخ بيانا للمراد على الثاني لئلا
يحمل على ما ذكرنا ومحمله تارة على الامتناع العقلي اي الامتناع في نفس الامر في مقابل التحريم بالمعنى الاعم وتارة على التحريم المقابل
للشرعي المخصص بالاشاعرة اي التحريم بمحض جعل الشارع ولا يخفى ما في الوجهين من التكلف على انه على الثاني لا يكون الامتناع
في مقابل الامكان كما في التفسير الثاني بل هو تفسير بالثالث ولم يبق بناء عليه لا يدل على عصمتهم كما اعترف به هو نفسه فلا يصح
الحمل عليه بناء على التفسير الثاني الذي الغرض منه بيان النزاع في العصمة ههنا كما ذكره اولا فالظ حمل الامتناع العقلي
على الامتناع في مقابل الاحتمال او الامكان على ما يحكم به العقل ويصير مآل المعنى على الوجهين ما ذكرنا من نفي حكم العقل بامتناع
الذنب عليهم او عدم احتماله في حقهم فان المذكور ههنا وهو رد قاعدة القبح العقلي لا يدل الا على ذلك ولا يدل على عدم
العصمة في الواقع فتدبر   اي لا يجزم عقلا الظ انه بالراء المهملة من الحرمة وفي حمل الامتناع عليه تكلف وتعسف اما الاول فظ
واما الثاني فلانه ح لا يدل على ما هو العمدة في محل النزاع بين الفريقين وهو حكم العقل بالعصمة وعدمها اذ المنسوب الى الخصم ح هو الحرمة

الشرح الجديد للتجريد انتهى ولا يخفى ان البديهي الاولي قد يقع فيه النزاع بان يكون بديهيا لقوم ولا يكون بديهيا لآخرين كما
قال المحقق الطوسي طاب ثراه في التجريد وخفاء الضروري لبعض العقلاء جائز ومن الظاهر ان الوجدانيات اخفى منها فلا استبعاد
في ان يحكم قوم بشيء بالضرورة الوجدانية ويخالفهم قوم آخرون وهكذا في كل عصر فيتم النزاع والاشتباه فالحكم بكونه غير معقول كما
حكم اولا او بعيدا جدا كما حكم ثانيا كانه لا حكم اولا وعدم تنبيه احد الطرفين في تلك المدة بما في ذهنه واظهاره بل بعد تمام الحق
عنه ظاهر ادعاء وحكم من احد الفريقين باحد الطرفين كانه بناء على شيء بما في ذهنه واخبار على انه الحق ويكون لا يوجد في الاشتباه
ان يكون زعم الآخر لعدم الرجوع الى وجدانه خلافه وما ذكره نقول له ويمكن ان نقول لا يخفى ان هذا الظاهر ان النبي لم يصح يدع الا رسالته
عن الله تعالى لا صدقه مطلقا ولا نفي الكذب عنه فان قلت فما الحق عندك في ذلك لان المعجزة قد دلت الا لنها على رسالته ووجوب
اتباعه ونفي عنه عدم كذبه فيما يؤدي عن الله تعالى لا عمدا ولا سهوا واما دعوى نفي كذبه مطلقا في غير ما اتضح فلا يخلو عن اشكال
سيما في السهو فالظاهر الرجوع الى الادلة العقلية والسمعية كما يحصل في كتب اصحابنا ولما صنفت فيها على وجه لا مزيد عليه والمقام
لا يسع لبسط الكلام فيه لانه لدي كتب الجدة يسع ذلك فليرجع لذلك من اراد الاطلاع عليه فليرجع اليها انتهى
واما غير المكذب عن النبي اي غير الكذب المذكور وهو الكذب في الاحكام فالظاهر فيه التعهد فيشمل الكذب في غيرها وسائر الذنوب
فلا يشوشهم السكوت عن حكم الكذب في غيرها وهو ظ وافاده بعض الفضلاء انتهى ثم ان ذلك من الكبائر او الصغائر الخسيسة
قال بعض الافاضل دعوى الاجماع في ذلك مبني على عدم الاعتداد بالحشوية وغيرهم ممن يخالف في المسئلة والا فالخلاف فيها مشهور
في الكلام ثم لا يخفى ان تخصيص التنفير بهذه الذنوب وتخصيص النفي بالذنوب المنفرة وبالكبائر كلاهما محل نظر فان البديهة حاكمة
بان تقبيل الغلمان مثلا او التشبيب بامرأة اجنبية مزوجة وما اشبههما اكثر تنفيرا مما يذكرونه من التطفيف بحبة وسرقة لقمة
وان لا حسن ولا قبح عقلا يختص الدليل في تنزيه النبي عن هذه الامور في السمع ولا فرق في جريان الدليل السمعي بين هذه وغيرها
وتفصيل ذلك في الكلام انتهى ولا يخفى ان نظره في التخصيص الى ما اورد على الشيخ وهو كما ترى فانه لم ينقل الاجماعهم وخلافهم وظ
ان ما ذكره لا يصلح ايرادا عليه وايرادا على اهل السنة الاجماع وهو ايضا كما ترى فلانما انعقد عليه الاجماع قطع لا يجوز الايراد عليه

فكانه

و قوله ولو ظهر [illegible] ان الظاهر تبديل
بحرف الفاصل او بطرح الواو
فافهم [illegible]

فكانه ايراد على من خالف في غير هذه الذنوب التي وقع فيها الاجماع بانه لا ينبغي الخلاف فيها ايضا هذا توجيهه ويرد على نظره على
الاول اولا ان كون البديهة حاكمة بكون المثالين اللذين ذكرهما وما اشبههما اكثر تنفيرا مما يذكرونه غير تام اما المسلم كونهما اشد
ذنبا مما يذكرونه واما التنفير عن اجماع صاحبه فالظاهر انه فيما يذكرونه اشد لما نرى عن نفرة الطبائع عن اتباع من كان خسيسا في
تلك المرتبة ومن الرضا بكونه حاكما او اميرا عليهم لتوهم ناميه بخلاف من اتصف بفسوق اخرى اشد منها ذنبا وثانيا ان عدم
كون ما ذكره من المثالين من الكبائر غير ظ سيما المثال الاول الذي ذكره وكثرة ما ورد فيه من الوعيد بالعذاب وسيما ان الظاهر ان التنفير فيما
ذكره انما هو مع الاصرار وكل صغيرة مع الاصرار كبيرة عندهم وعلى هذا فلا ايراد على تخصيصهم فانهم خصصوا الصغائر بالمنفرة فاذا
لم يكن ما ذكره من الصغائر فلا ايراد على تخصيصهم بكون ذلك اشد تنفيرا فينبغي عدم الخلاف فيه ايضا الا ان يرجع نظره الى انهم ذكروا ليس
من الكبائر المجمع عليه بالعدم دخولها في السبع التي خصص بعضهم الكبائر بها وعلى هذا فينبغي لمن الفهن انه لا يخصصوا الصغائر بالخسيسة
بل يعمموا النهي ما ذكر لانه ايضا قد يكون من الصغائر بكونه ايضا صغرا كالصغائر الخسيسة وفيه ان الاكثر الذين قالوا بالجواز في غير موضع
الاجماع لعلهم ذهبوا الى كون ما ذكره من الكبائر فلا حاجة الخصم ذلك ومن لم يجعله من الكبائر لعله كان من المانعين مطلقا فلا ايراد على
احد وما نظره على التخصيص الثاني ففيه ان تخصيصهم النفي بالذنوب المنفرة وبالكبائر لا ايراد عليهم القائلين بالحسن والقبح العقليين لان
بناء منعهم على مذهبهم لا على السمع ومع فتح التخصيص واما الاشاعرة فيمكن ان يقع اثبتهم وان لم يقولوا بالقاعدة المذكورة لكن يقولون
بمجاري العادات فيمكن ان يكون بناء تخصيصهم ايضا على ذلك بان نظرهم الجريان العادة بانه من نصب اميرا وحاكما ان كان لا ينفر الناس
منه لتنفعه الناس وينتظم امر دينه على هذا النحو اي من تقدم ذكره الظاهر عادة وذلك بمقتضى العادة لا بالوجوب العقلي الذي ينكرونه ولا
بالادلة السمعية حتى يقال انه لا فرق في جريانها بين هذه وغيرها على ان عامة الادلة السمعية في هذا الباب كانها لا تجري في جميع
ولا تنفي الصغائر سيما مع السهو الذي خصص الاكثر تجويزهم جواز غيرها كما سنذكره مع تعذر ورود نصوص من طرقنا تجري في جميع
ولا تنفي الصغائر و وجود النصوص كثيرة من طرقهم ايضا لا انه ذكره وظني فقدانه فتدبر انتهى وان كان نظره في غيرها فلا كلام على جوازه
المنقول عن الكثير هو جواز غيرها سهوا واما عمدا فالاكثر على عدم جواز الصغائر الغير الخسيسة ايضا وانما نقل جوازها من

امام الحرمين من الاشاعرة وابي هاشم من المعتزلة الشم لوجوب الضحى والاضحى اراد بالاول صلوة الضحى والمشهور بين العامة

وجوبها عليه صلى الله عليه وسلم واستحبابها للغير وهي عند هم ركعتان واكثرها ثمان بالتسليم بعد كل اثنتين ووقتها اشتداد الحر والكثر

اصحابنا انكروا ذلك الحكمين وحكموا بكونها بدعة واستدلوا على ذلك بروايات مستفيضة من العامة والخاصة والمراد ان

جعلها نافلة خاصة في هذا الوقت بدعة اما الاتيان بركعتين او ازيد في هذا الوقت على انها نافلة مبتدأة فلا منع منه كما في سائر

الاوقات واراد بالثاني على ما ذكره بعض الافاضل صلوة العيد تسمية للصلوة باسم زمانها كما في الفجر والمغرب قال الا ان في

كون صلوة العيد من خصايصه صلى الله عليه وسلم نظرا الا ان الظاهر ان القايل بوجوبه واستحبابه من العامة لا يفرق بينه صلى الله عليه وسلم وبين الامة في

ذلك ولذا فسره بعضهم بالتقرب والتضحية للعيد وظاهره ترجيح التفسير الاول ولعله يرد عليه ما اورده عليه كلا ايراد على التفسير الثاني

اذ اختصاصه صلى الله عليه وسلم بوجوب التضحية هو المعروف بين العامة والخاصة ويدل عليه روايات وكان ذلك لتوهمه عدم مجي الاضحى بمعنى التضحية

وفيه انه الاضحى وان لم يثبت مجيئه بمعنى التضحية لكن قد جاء بمعنى الاضاحي قال في الصحاح الاضحية شاة تذبح يوم الاضحى قال الاصمعي

وفيه اربع لغات اضحية واضحية والجمع اضاحي وضحية على فعلية والجمع ضحايا واضحاة والجمع اضحى كما يقال ارطاة وارطى وبها سمي

يوم الاضحى انتهى ومثله في القاموس وعلى هذا فلا يبعد ان يكون المراد هو هذا المعنى ويكون نسبة الوجوب اليها الا الى التضحية

تجوزا وظاهره في بعض الاشياء التي يلفظ الجمع دون المفرد ولمناسبتها لفظا بمعنى التضحي والاشارة الى وجوبها كما سنذكره على تقدير

تفسيرها بالاول ويحتمل ان يكون المراد اختصاص الاية الكريمة به صلى الله عليه وسلم وهو قوله تعالى فصل لربك وانحر وان ثبت من خارج عدم الحكم

لامته الا في الجملة فتدبر والمراد بالمشاورة مشاورته صلى الله عليه وسلم مع الصحابة في الامور كما قال تعالى وشاورهم في الامر فاذا عزمت

فتوكل على الله وتخيير نسائه في اي تخييرهن في مصاحبته والصبر على مرارة الفقر ومفارقته واختيار زينة الدنيا وقد ورد ان الاية

نزلت في قوله تعالى يا ايها النبي قل لازواجك ان كنتن تردن الحيوة الدنيا وزينتها فتعالين امتعكن واسرحكن سراحا جميلا

الى قوله تعالى اجرا عظيما وهل هذا التخيير كان طلاقا اذا اخترن المفارقة او انه كان يحتاج الى طلاق بعد ذلك اختلفوا فيه

وقال بكل قوم وعلى الاول فيكون ذلك ايضا خاصة اخرى في اختصاصه صلى الله عليه وسلم باباحة صوم الوصال هو المعروف بين العامة والخاصة

والمراد

والمراد بالوصال وصل يومين بالصوم من غير افطار بينهما او تاخير الافطار الى وقت متراخ عن الغروب ومنه ان يؤخر العشاء

الى السحر والمراد الامساك على احد الوجهين على قصد الصوم ونيته واما اذا لم ينو به الصوم بل اتفق ذلك فلا تحريم ويظهر

من العلامة في المنتهى احتمال وجوب افطار في الليل الفاصل بين اليومين وعدم كفاية نية الافطار فانه قال لو امسك عن

الطعام يومين لا بنية الصيام بل بنية الافطار وفيه فالاقوى فيه عدم التحريم ومقابل الاقوى هو ما ذكرنا وكانه في التذكرة

اختار ذلك فانه قال وهو معنى الوصال هو ان يطوي الليل بلا اكل ولا شرب مع صيام النهار لا ان يكون صائما لان الصوم في

الليل لا ينعقد بل اذا دخل الليل صار الصائم مفطرا اجماعا فلما نهى النبي صلى الله عليه وسلم امته عن الوصال قيل له انك تواصل فقال اني لست

كاحدكم اني اظل عند ربي يطعمني ويسقيني انتهى وفيه تامل فانه اراد ان معنى وصاله صلى الله عليه وسلم ما ذكره فلا نسلم ذلك بل الظاهر انه وصاله

كان بنية الصيام في الليل ايضا وما ذكره من انه اذا دخل الليل صار الصائم مفطرا اجماعا انما هو في غيره صلى الله عليه وسلم واما فيه صلى الله عليه وسلم فلا نسلم ذلك وان

اراد ان معنى الوصال في غيره صلى الله عليه وسلم ما ذكره فلا نسلم ذلك ايضا بل الظاهر ان معناه ما ذكره وهو ان النهي عن عدم الافطار بنية الصيام فيهما

نعم من النهي يظهر عدم انعقاده في الليل والاجماع على انه اذا دخل الليل صار مفطرا انما هو باعتبار ورود النهي المذكور فيه هذا

ومما نقلنا يظهر ان الاحوط ان لا يترك الافطار بين اليومين ولا يكتفي بنيته واما اختصاصه صلى الله عليه وسلم بالزيادة على اربع نسوة فواضح

الشم من كونه عاما او خاصا لا يخفى ان هذه العبارة مختلة جدا لظاهرها فان اشتراط معرفة كونه مبينا بالنص على جهته

من الوجوه او اخويه لا دخل له في اعتبار كونه على جهة المبين في العموم والخصوص بل انما هو شرط لاعتبار كونه على جهة المبين

في الوجوب واخويه نعم اذا كان مبينا بالنص علم جهته من العموم والخصوص اعتبر على جهة المبين في العموم والخصوص ايضا فلا

وجه للحصر بتقدير لفظ المثل او لا يشمل العموم والخصوص ايضا فيكون قوله من حيث كونه عاما او خاصا ايضا على سبيل

المثال اي فيهما وساير الجهات المعلومة ولظهور التكلف فيه قال ولو قال كذا لكان اظهر وظاهر ان الامر كما ذكره وربما قررنا

يظهر سقوط ما ذكره بعض الافاضل حيث قال اي خاصا به صلى الله عليه وسلم وعاما له ولامته وانما يقع الاشتباه في الفعل هل هو مختص به صلى الله عليه وسلم

او عام له ولامته واما القول فلا يقع فيه الاشتباه ولم ينقل احد بوقوع ذلك فيه ولذلك لم يعقدوا المسألة في الاصول

والشارح اضاف الى ذلك اصالة عدم المنع والترك في اعطاء اصالة عدم الوجوب والندب والاباحة الشارح القطع بان

الصحابة رضي الله عنهم قال بعض الفضلاء لقائل ان يقول لا نسلم الرجوع الى افعاله مطلقا بل الرجوع الى فعله الذي وقع بيانا كما وما نقل

من تقبيل الحجر فهو في تحت خذوا عني مناسككم وكذا ايجاب الغسل تحت قوله صلوا كما رايتموني اصلي والرجوع الى الله لا

انه من جملة المناسك ام لا وايضا لعل الرجوع الى فعله ليتحقق مشروعية اصل الفعل دون العمل على جهة ما فعل لكنه

خلاف الظاهر انتهى وبعض الافاضل اورد على الشارح الايراد الاول الذي اورده هذا الفاضل بعنوان يمكن ان يقال ودفع

بان تمسكهم ورجوعهم كان الى مجرد فعله في الجملة ولم ينقل عنهم انهم قيدوا فعله عليه السلام بوقوعه بيانا للنص ولو كان الرجوع

والتمسك مشروطا بذلك لوجب ان يذكروا في مقام الاحتجاج بفعله كونه واقعا في معرض البيان ولا يقنعوا بمجرد فعله

وقد علم بالاستقراء ان الصحابة وكذا كانوا يفعلون وان لم يعلم رجوعهم فيما لم يكن بيانا انه هل كان في مجرد المشروعية او

او في الجهة المعلومة ايضا ومن ثم يحتج اكثرهم رجوعهم كان ذلك فعله البيان نعم يمكن ان يقال ان خصائصه عليه السلام محصورة قليلة

فالظاهر اشتراكه بينه وبينهم الحاقا للشيء بالاعم الاغلب انتهى وايراده الاول هو الايراد الاول الذي نقلنا عن ذلك الفاضل

وما ذكره في وجه اندفاعه يرد عليه ان عامة ما نقلنا من موارد رجوعهم الى فعله عليه السلام كما يظهر للمتتبع هو رجوعهم في احكام

العبادات التي وردت النصوص فيها وان لم نعتد وارجوعهم بكونه فيما كان كذلك فالاستدلال بها على الرجوع مطلقا

لا يخلو عن اشكال ولو وجد نقل رجوع لم يكن في ذلك فليس مما يظهر منه استشهاده وعدم نكير عليه حتى تكون

حجة واما ايراده الثاني فهو الايراد الثاني الذي نقلنا عن ذلك الفاضل وحكم بصحة الحكم بصحته وعدمه انما يمكن بعد

النظر الى موارده وما ذكره بقوله نعم يمكن ان يقال دليل جيد ذكره الآمدي في الاحكام الشارح والنص قوله تعالى لقد كان

لكم في رسول الله اسوة حسنة الاسوة بالضم والكسر بمعنى القدوة وفسرت ههنا كما في البيضاوي بخصلة حسنة

من حقها ان يؤتسى بها كالثبات في الحرب ومقاساة الشدائد او هو نفسه قدوة يحسن التاسي به كقولك في البيضة عشرون

منا حديدا اي هي في نفسها هذا المقدار من الحديد انتهى وقال بعض الفضلاء لا يخفى انه على تفسيري الاسوة كون خصلته عليه السلام

اونفسه

او نفسه قدوة يمكن ان يكون باعتبار صفة خاصة كالايمان او الثبات في الحرب وامثالهما فلا يتم الاستدلال بها على

وجوب التاسي في كل الافعال وليس في الكلام ما يدل على العموم واورد هذا الايراد بعض الافاضل ايضا ثم قال والحق ان

كلمة في يحتمل ان يكون تجريدية وذلك ايضا بان يجرد من ذاته عليه السلام شيء يتاسى به ويقال ان ذلك الشيء يتحقق فيه عليه السلام كقوله تعالى

لهم فيها دار الخلد على ما قيل وكقولهم لي لك عن وفي الرحمن للضعفاء كاف فيقول حينئذ لما نسب التاسي اليه والمعلوم

ان التاسي به عليه السلام غير منصور وانما يتاسى بخصاله وافعاله وتقدير خصلة دون خصلة وفعل دون فعل غير معقول فتعين

ان يكون المتاسي به جميع افعاله وخصاله ونظير ذلك ما قيل في مثل قوله تعالى حرمت عليكم الميتة ان التحريم لما تعلق بعين الميتة

ومن المعلوم ان تحريمه غير متصور كان تحريم الفعل المتعلق به ولا يمكن التخصيص بفعل دون فعل فجميع الافعال المتعلقة بها

ينبغي ان يكون حراما ويجاب بان المتبادر في مثل الميتة الاكل فانه الفعل الذي يتعارف فيها ويتبادر اليه في حقها فان قلتم

مثل ذلك لا يتاتى فيما نحن فيه فانه لا يتبادر فعل خاص وخصلة معينة عند اضافة التاسي اليه عليه السلام وايضا لما حكم بالتاسي به عليه السلام

ولم يبين ان التاسي في اي شيء يفيد العموم على ما صرحوا به من ان حذف متعلقات الفعل مما يفيد العموم في المقام الخطابي

وان يكون بمعناها الظاهر فيكون معنى الكلام ان فيه عليه السلام شيئا يتاسى به ولا عموم فيه فلا يدل على المدعى والحاصل ان المحكوم عليه

بكونه متاسى به ذاته عليه السلام في الاول وشيء من صفاته في الثاني والاول يدل على العموم بالتقريب الذي ذكرناه والثاني لا يدل عليه لا

العموم لكن لما لم يتعين شيء منهما لم يكن الثاني ارجح كان الاستدلال به ساقطا والحق انه لا فائدة في الحكم بان شيئا منه عليه السلام

مما يتاسى به ولو قلنا بانه في معرض المدح فظاهر ايضا انه لا مدح في ان يكون لاحد خصلة يتاسى بها اذ كلما يوجد في الناس من

لا يكون كذلك فيتعين ان يحمل على العموم وحمله على كثرة الخصال التي يتاسى بها وذلك خروج عن الاستعمال اذ مثل هذه النكرات انما

ان يحمل على معانيها التي يصدق مع اقل القليل ايضا او يحمل على العموم ويمكن ان يكون التنوين للكثرة او للتعظيم والتفخيم على ان الوصف

بالحسن يغني عن كل ذلك فلا يتم هذا الوجه لانه على تقدير ان يكون المراد الكثرة يتم الاستدلال في كل مادة مخصوصة بالحاق الفرد بالاعم

الاغلب لانه لا يصدق الكثرة وانه كان في مقام المدح بان يكون هناك تعدد يخرج عن حد القلة العرفية وان لم يرد على ما بدل

وان لم يساوه انتهى ولا يخفى ان حمله في على التجريد بعيد عن بعد والاظهر ما نقلنا عن البيضاوي من ما ذكره في مجمع البيان

حيث قال اي قدوة صالحة تعالى الحق فلان اسوة حسنة اي لي به اقتداء والاسوة من الائتساء كالقدوة من الاقتداء

اسم وضع موضع المصدر فيتمسك في افادة العموم بما ذكره هذا الفاضل بقوله والظاهر لكن يرد عليه وكذا على ما ذكره قبله

ان عدم تبادر فعل خاص مما يجب فيه يكون المراد الاقتداء به في فهم بل لا يبعد بقرينة سوق الكلام ادعاء ظهوره في الاقتداء به في

الثبات في الجهاد ومقاساة الشدائد كما ذكره البيضاوي ما اقتضى في مجمع البيان على تفسيره بذكر حيث قال ثم حث الله

سبحانه على الجهاد والصبر عليه فقال لقد كان لكم معاشر المسلمين المكلفين في رسول الله اسوة حسنة اي قدوة حسنة صالحة

الى ان قال ثم قال والمعنى كان لكم برسول الله اقتداء لو اقتديتم به في نصرته والصبر في مواطن القتال كما فعل هو يوم احد انكسرت

رباعيته وشج حاجبه وقتل عمه فواساكم مع ذلك بنفسه فهلا فعلتم مثل ما فعله هو انتهى ثم قول هذا الفاضل على ان الوصف بالحسن

يغني عن كل ذلك كما ترى فانه اذا كان قلما يوجد في الناس من لا يكون فيه خصلة يتأسى به فيها كما ذكره اولا فلا شك ان تلك الخصلة

اسوة حسنة فلا فائدة في الحكم بذلك فيه عنه ولا يصير ذلك مدحا له الا ان يتمسك بافادة الكثرة او التعظيم والتفخيم ولا

يغني الموصوف بالحسن عنه فتامل الثاني والضعف قوله فلما قضى زيد منها الآية كان بناء الاستدلال على انه يظهر من الآية الكريمة

ان فائدة تزويج النبي لامرأة زيد حصول علم المؤمنين بعدم الحرج عليهم في ازواج ادعيائهم واستفادتهم ذلك منه وظاهر

انه لا سبيل لهم الى ذلك الا اذا علموا اشتراكهم معه في الاحكام الا فيما دل دليل على اختصاصه به واما لو لم يعلموا ذلك فلا

يمكن الحكم بمجرد ذلك التزويج بمثله وعدم مثل ذلك لهم لاحتمال اختصاصه به وعلى هذا فيرد عليه ما اورده المحشي وكانه جعل

بناءه على ان تزويج النبي لما كان معلوم الجهة وانه جهة الاباحة وان استفادتهم المشروعية لهم بذلك الاعتبار فيكون مثالا

خاصا للمقام الاول والظاهر من الآية الكريمة شركتهم معه فيه وهو ما علم كون الجهة فيه الاباحة فما ورد عليه ما اورده هكذا افاده

بعض الفضلاء ونعم ما افاده لكن قال الله على تقريره يمكن المناقشة بان الآية المذكورة انما يدل على التشريك في المشروعية اي نفي

الحرج في فعله كما فيما علم جهته وغيره بناء على تحقق تعلق نفي الحرج على مجرد فعله لا على التشريك على الوجه الذي فعله انتهى وفيه

انه لا تجاه للمناقشة المذكورة على ما قررنا فان بناء الدليل على ما قررنا ان ترتب الفائدة المذكورة على التزويج لا يكون الا اذا علموا

شركتهم معه في جميع الاحكام الا ما خص بدليل اذ لو لم يعلموا ذلك لا يعلم مشروعيته لهم مع مشروعيته له لاحتمال اختصاصه

به وظهور عدم دليل لهم على اشتراكهم معه في خصوص ما كان مشروعا له بل لو علموا ذلك لعلموا باعتبار علمهم

بالشركة في جميع الاحكام الا ما خص بدليل هذا وقال بعض الافاضل في بيان هذا الدليل ومما يقرب الدليل بانه لما فرع على تزويج

زينب اباحة ازواج الادعياء للمؤمنين فلو توقف تشريك المؤمنين معه في الحكم على كون الجهة معلومة لم يصح التفريع بل

احتاج الى ضم هذه الجهة اي معلومية الجهة معه وقد فرع في الآية على مجرد التزويج وبالجملة ينبغي ان يكون التزويج مستقلا في

افادة الاباحة للمؤمنين فعلم انهم شركاء معه في الاحكام كافة وفيه نظر اما اولا فلان التفريع في الآية انما يدل على ان الغرض من

التزويج هو افادة الاباحة وذلك لا يقتضي استقلاله والاول في الثاني بوجه من الوجوه كما ان الغرض من التزويج هو حصول الولد

وتزوجت لكي يولد وسافرت لكي اغنم ويحصل الى المال الى غير ذلك من النظائر مع ان توهم الاستقلال في هذه الامثلة من سخيف

التوهم واما ثانيا فلانه يكفي فيه تشريك المؤمنين معه في الاباحة ونفي الحرج ولا يحتاج الى التشريك في كل الاحكام فالاستدلال

به على التشريك في الجميع ظاهر الفساد وربما قيل في حاصل الاستدلال ان تزويج زينب مما علم جهته فهو استدلال بالصورة الخاصة

على العموم بضميمة عدم القائل بالفصل وبهذه الضميمة يمكن دفع الاعتراض الثاني عن التقرير الاول وفيه ايضا نظر لانه بعد

تسليم عدم القائل به وكون ذلك من جملة ما لا يمكن احداث القول الثالث فيه مناقض لما سيذكره في المقام الثاني حيث يستدل

به فيما لم يعلم جهته انتهى ولا يخفى ان تقريره الاول هو التقرير الذي نقلنا عن الفاضل المذكور لكن قوله فيه فلو توقف تشريك المؤمنين

معه الى آخره لا وجه له في البيان بل لا يناسب ذكره في مقام الاستدلال على التشريك في معلوم الجهة اذ لو توهم ذلك التوقف فلا

يرد بذلك المستدل الا ما اورده عليه من النظر اولا فيه ان الظاهر تفريع انه اذا كان الغرض من التزويج هو افادة الاباحة فالظاهر انه

ان يكونوا بحيث يكون لهم سبيل الى استفادة ذلك من ذلك التزويج وقد عرفت انه لا سبيل لهم الى ذلك الا اذا علموا المشاركة

في جميع الاحكام وبه يتم الدليل وليس ذلك من قبيل الامثلة التي ذكرنا اذ لا ريب انه فرق بين فعلت هذا التعلم اذ ذلك كان المتبادر

لا يدخل في حكم الآية فكيف يثبت بالآية التشريك فإنه لا ينفع في مقصود الموجب فإن حاصله أنه يمكن أن يأتي على تقدير تسليم أن كلما فعله فقد
أتاه أنه لا نسلم أن المراد بالأخذ فعله لم لا يجوز أن يكون المراد العلم به وبكيفية فعله وفائدة الفعل أنه لو فعله لفعلتم على تلك
الكيفية فتأمل فإنه لا يخفى جريان الجواب الأول في الدليل الثاني بعينه في هذا الدليل بأن يقال الأخذ الإتيان بما أتى على الوجه
الذي أتى فإن لم يعلم الوجوب لا يتعين الإتيان على جهة الوجوب ثم يتم النقض بمعلوم الجهة باعتبار لزوم وجوب الضدين
في المباح والمندوب كما سيأتي تقريره انتهى ويرد على ما ذكره من البحث أولا أن نزاع القول بالمختار مع الموجبين في ثبوت
التشريك بينه عم وبيننا في الأحكام إلا ما ظهر تخصيصه بدليل وأنه مع ذلك لا يدل فعله عم إذا لم يعلم جهته على الوجوب في حقنا
بل إنما يدل على التفصيل الذي اختاره والموجب يقول بدلالته على الوجوب في حقنا فإذا سلم دلالة الآية على الوجوب
مع ثبوت التشريك فيثبت مذهبه ويبطل القول المختار وأما احتمال اختصاصه عم بما فعله بأن يكون من خصائصه فلا
يقول به القائلون بالمختار لندرته وإلا لما صح منهم القول بالندب فيما ظهر فيه قصد القربة ولا الجواز فيما لم يظهر لاحتمال
أن يكون فعله من خصائصه عم ولا يجوز ذلك لما ذكرنا وأما ما أورده بعد التسليم فهو بعيد إذ الظاهر من أخذه سيما في
مقابلة فانتهوا هو وجوب الإتيان به لا تحصيل العلم بكيفية فعله على أن الظاهر أنه لم يقل بوجوب ذلك أحد وكذا ما ذكره من
جريان الجواب الأول في الدليل الثاني إذ ما ذكره إنما هو معنى المتابعة وأما الأخذ فلا يفهم منه ذلك بل ظاهره هو ما ذكرنا سيما في مقابلة
الانتهاء ومن هذا يظهر اندفاع النقض بمعلوم الجهة باعتبار لزوم وجوب الضدين في المباح والمندوب فإنه مبني على اعتبار الجهة
في الأخذ وقد عرفت أنه لا يفهم ذلك من الأخذ وإنما يفهم ذلك من المتابعة نعم إذا لم يقل بالوجوب في معلوم الجهة فلا بد من تخصيص
الآية بما لم يعلم كون الجهة الندب أو الجواز كما ذكره المحشي وأما لو قيل بالوجوب فيه أيضا فلا حاجة إلى هذا التخصيص أيضا كما
إليه في الحاشية السابقة الثالث الجواب أن المتابعة فعل مثل فعله الظاهر أن هذا إنما هو فيما علم جهته وأما إذا لم يعلم جهته
فالاتباع فيه هو مجرد فعل ما فعله والأمر بالاتباع يشمله فيجب في غير معلوم الجهة أصل الفعل كما يقوله الموجب نعم يمكن أن يقال
إن الأمر بالاتباع لما كان شاملا لمعلوم الجهة أيضا مطلقا ولا يمكن حمل الطلب فيه على الوجوب للزوم الضدين فيجب أن يحمل على

ما يشمل

ما يشمل الندب أيضا فلا يثبت الوجوب وليس تخصيصه بغير معلوم الجهة أو غير ما يكون الجهة فيه الندب أو الإباحة أولى منه وإن شاع التخصيص لأن استعمال
الأمر في مطلق الطلب أيضا شائع بل الوجدان يحكم بأن حمل هذا الأمر عليه أظهر من تخصيصه بأحد الوجهين هذا مع أصالة عدم الوجوب
فتأمل حاصله أن الآية مسوقة لبيان الإباحة اه أورد بعض الأفاضل على هذا التقرير أن الكلام إذا احتاج إلى الحمل على الطلب
المطلق آخرا وهو كاف في الجواب فليحمل عليه من غير تخصيص بمعلوم الجهة والظاهر يرد عليه أنا لا نسلم أن الإباحة غير متصور فيما لم
يعلم جهته لجواز أن يعلم وجوبه عليه أيضا بهذا الدليل وليس المراد بمجهول الجهة ما يكون مجهولا مطلقا بل ما يكون بخصوصه مجهولا وإن
صار معلوما بالدليل العام كما في مذهب المختار عند المص بعينه إلا أن الموجب لا يوجب ذلك في حقه عم وهو بط لأنه عم جملة ذلك يعلم
أن الاحتياط يقتضي حمل الشيء على أعظم مراتبه لأنه يتضمن دفع ضرر الخوف عن النفس بالكلية وأعظم مراتب فعل الرسول عم أن يكون
واجبا عليه وعلى أمته وجمل بأن احتمال الوجوب أظهر من احتمال عدمه لأن الظاهر من حاله عم أنه لا يختار إلا الأكمل والواجب أكمل ومنها
أن فعل النبي صم حق وصواب وترك الحق والصواب يكون خطأ وباطلا وهذا الكلام لا بد له أن يقول بوجوبه على النبي صم أيضا فلا يتم الدليل على تخصيص
انتهى ولا يخفى فساد ما أورده أولا فإن التخصيص بمعلوم الجهة باعتبار أن الاتباع على ما ذكر من معناه لا يتصور إلا فيه وليس ذلك
تخصيصا حتى يورد أنه لا وجه لارتكابه بدون الحاجة إليه أيضا الحمل على الطلب المطلق مع كون الأمر حقيقة في الوجوب عندهم
إنما يتمشى بعد ما علم اختصاص الاتباع بما علم جهته إذ لولا ذلك فللمستدل أن يقول إنه لما كان الأمر حقيقة في الوجوب فليحمل عليه
لكن لما لم يكن فيما علم جهته إذا كانت الجهة هي الندب أو الإباحة فليخص بما عداه ذكر لأن التخصيص أهون من التجوز بحمله على مطلق
الطلب وح فيشمل غير معلوم الجهة وهو المدعى ولا يمكن دفع هذا إلا بتكلف كما ذكرنا بخلاف ما إذا علم اختصاصه بمعلوم الجهة فإنه يندفع
ح بلا كلفة وكذا فساد ما أورده ثانيا لأنه إذا ثبت أن معنى الاتباع لا يتصور إلا في معلوم الجهة فلا يجب علينا إلا فيما علمنا الجهة
فيه فلا بد من إثبات العلم في غير معلوم الجهة بالدليل الإجمالي ولا يكفي احتمال جوازه والظاهر أنه ليس لنا فلم يكون الجهة في حقه عم
في كل ما فعله لم نعلم جهته بالخصوص هو الوجوب وما نقله من الأدلة عن الموجبين ولا يخفى فسادها فلا يوجب لنا العلم وإن أفاد
العلم للموجبين بزعمهم على ما ذكره فإن ذلك لا يصير حجة علينا ثم في فصل الدليل الأول ومن جملة الدلائل الدالة على الوجوب في حقه عم

بزعمهم نا ... فان اعظم المراتب في فعله ع في نظرنا ان يكون واجبا عليه ع على امته واما في حقه ع فلا يمكن ادعاء ذلك اذ لا وحي الينا الحكم
بالتصريح بالندب او الاباحة ثم ان قوله كما في المذهب المختار عند المص كانه مبني على حمل الدليل السابق في غير معلوم الجهة على الندب
فيما ظهر فيه الرجحان والجواز في غيره على اثبات الندبة والجواز في غير حقه ع حتى يلزم منه علينا اتباعه فيهما كما نقلنا عن بعض
الفضلاء وقد عرفت ان الظ حمل الدليلين على اثبات الندب والجواز في حقنا من غير نظر الى جهته في حقه ع وح فلا يصح الا استثني ما
الذي ذكره فتدبر وقال بعض الفضلاء في تقرير الدليل حاصله انه كما نعلم ما بينا ان المتابعة في الفعل عبارة عن فعل ما فعل على
الوجه الذي فعله لا يلزم علينا الفعل على سبيل الوجوب لانا نعلم انه ع فعل على وجه الوجوب [illegible] وهذا غير معلوم لان
المفروض انه غير معلوم الجهة فيتعين على الوجه الذي اقتضاه مطلق فعله وهو الاباحة ان لم يظهر القرينة والندب ان ظهر القرينة لا
الوجوب لانه لا يكون معلوما من خارج فلا يكون مقتضى فعله المطلق ايضا فلو فعلناه على سبيل الوجوب لا نكون فعلنا على الوجه
الذي فعله ع في اعتقادنا ونظرنا فان في نظرنا ح لا يكون الا الاباحة او الندب فهذا الجواب على تقدير تسليم ان المتابعة عام في معلوم الجهة
وغير معلوم الجهة لكن المتابعة هي الفعل على الوجه الذي فعله ع والوجه معلوم في معلوم الجهة في نفس الامر وفي غير معلوم الجهة
ما اقتضاه مطلق فعله في نظرنا ولما لم يكن مقتضى فعله المطلق الوجوب لا يقتضي المتابعة في غير معلوم الجهة الوجوب واما ما يقال انه
على هذا يلزم في معلوم الجهة الضدان علينا لو فعله على سبيل الندب او الاباحة فهو بعينه ما ذكره الش بقوله لانه يلزم بطريق النقض
على هذا الدليل وهذا الجواب بناء على الاغماض عنه في هذه المرتبة والمماشاة مع المستدل فانه يكفي في الجواب عدم اقتضاء المتابعة
الوجوب في غير معلوم الجهة الذي كلامنا فيه واما انه كيف يصير الحال في معلوم الجهة وانه يلزم علينا الضدان لو فعله ع على سبيل
الندب او الاباحة فانه فساد ناش من دليل المستدل والزام عليه لا من الجواب وعلى ما حررناه ظهر عليك انه ليس مدار الجواب على ان الاتية
مخصوصة ببيان الاتباع فيما علم جهته كما فهمه المحشي الشيرازي في حمل الجواب عليه وكذا ظهر عليك حال السؤال الذي اورده
بقوله فان قيل واجاب عنه بتكلفات لا يناسب المقام ولا يتحمله الكلام انتهى ولا يخفى ان ما ذكره المحشي في تقريره اظهر مما ذكره وما ذكره
لا رجحان له على ما ذكره المحشي لا في نفسه ولا باعتبار انطباقه على عبارة الدليل فلا وجه للحكم بانه على ما حررنا ظهر لك انه ليس مدار ا
الجواب

عما هي
على ما فهمه المحشي وما ذكره في دفع لزوم الضدين علينا لو فعله على وجه الندب او الاباحة فانه بعينه ما ذكره الش في النقض وهذا الجواب بناء على الا
عنه والمماشاة مع المستدل فيه ان هذا الاغماض والمماشاة انما يصح اذا ظهر من الكلام وجه اخر لفساده وبطلانه حتى لا يلزم علينا
ذلك في الواقع او كان وجه آخر لذلك ظ او لم يتعرض له احاله على ظهوره وظاهر انه لم يظهر من كلامه وجه اخر لذلك وليس
ايضا وجه اخر لذلك سوى ما ذكره المحشي من الوجوه وقد حكم بانها تكلفات لا تناسب المقام ولا يتحمله الكلام وح فيبقى الالزام
المذكور واردا عليه [illegible] بل نقول انه انما يظهر لزوم ما بينا على ما حققنا في الجواب من معنى المتابعة ولولا ذلك فلا يلزم اذ يمكن تخصيص
وجوب الاتباع فيما لا يكون معلوم الجهة كما لا يقوله الموجب حتى لا يلزم ذلك فافهم وبعض الافاضل اعترض على تقرير هذا الفاضل
بقوله وفيه بحث لان للمجيب ان يسلم ان الامر للوجوب او يمنعه بان يمنع ان الامر حقيقة ظاهرة في الوجوب او يسلم ذلك لكن يقول
بان الانصراف عن الظاهر لازم بناء على مانع يستدعي الانصراف فعلى الاول فوت المدعى لان مقصوده وجوب مثل ما فعله سواء كان
مقرونا بقصد الوجوب ايضا او لم يكن غاية ما في الباب انه يقول للخصم ثبوت مدعاكم لا ينافي ثبوت مدعانا وهذا ليس بمحض لان المنفي الوجوب
ههنا ليس بقصد نفي الندب والاباحة وانما غرضه اثبات الوجوب بعد عرض المجيب نفي الوجوب ولم يتم وعلى الثاني لم يكن لكون المتابعة
عبارة عما ذكرنا على فعل ما فعل على الوجه الذي فعل بالتطويل الذي ذكره دخل في الجواب وانما المدخلية لمنع كون الامر للوجوب
ولم يذكر في الشرح مما هو الجواب صريحا وما هو المذكور بصدد ذلك لا دخل له في الجواب اصلا وعلى الثالث يصير حاصل الجواب ان صيغة
الامر وان كانت ظاهرة في الوجوب الا ان المتابعة هي فعل ما فعل على الوجه الذي فعل وعند اعتبارها على هذا الوجه
يلزم الضدان في بعض الصور فلا بد من حمل الصيغة على غير الوجوب كالطلب المطلق ترجيحا للمادة بناء على اصالتها وطرءان الصيغة
عليها او على ان المادة غير مختلف فيها والصيغة مختلف فيها او كثرة استعمال الصيغة مجازا في مطلق الطلب دون المتابعة في غير
المعنى المذكور فلا وجه للقول بان الضدين يلزم علينا في مقابلة المجيب ولا معنى لان الجواب مبني على الاغماض عنه في هذه المرتبة
وكيف اغمض عنه وقد بني الجواب عليه والصواب انه بني الجواب على هذا الوجه الثالث وبقي ان قوله ثم يلزم بيان لمبنى الجواب والتا عنه
بحمل على الطلب المطلق وانه كيف يلزم من كون المتابعة بالمعنى المذكور حمل الامر على مطلق الطلب حتى لا يلزم الوجوب الا فيما علم انه ع فعله به

فلا عبرة به لان بناء الالزام على الواقع لا على زعمه فالمراد انه لو وجب علينا كل ما فعله عم غير معلوم الجهة يلزم علينا الضدان الفساد
الزعم الذي زعمه فليس لنا ظن بوجوب جميع ذلك عليه عم فايجاب ذلك علينا الزام بالضدين وانه لا يجوز ذلك وزعم الموجب وجوب
جميع ذلك غايته ما يفيده ان لا يكون حرج عليه لو فعل الجميع على وجه الوجوب بناء على زعمه وهذا لا يقدح في صحة الالزام الذي
ذكره المجيب بناء على فساد من زعم الموجب وهذا خلاف ظن المحشي انه ادعى كون فعله عم على سبيل الوجوب والندب ولم يثبت
فساد ظنه فان كل مجتهد مكلف عندهم بالعمل بمقتضى ظنه واذا ظهر له الاخر فساد ظنه لا يجوز له العمل به لكن ههنا ليس كذلك
فانهم يدعون دلالة الاية على الوجوب في الجميع على جميع المكلفين مع انه يلزم منه الالزام بالضدين لو بين له فساد مبنى زعمهم
المذكور فافهم وبعض الفضلاء ايضا اعترض على المحشي وقال بعد نقل ما ذكره لا يخفى فساده لان قوله يلزم ان يكون مندوبا او مباحا
بالنسبة الينا ثم كان لم نكلف بنفس الامر بل بما ظهر علينا وهذا المستدل لا يسلم ان الاتباع يقتضي الفعل على الوجه الذي فعله
في نفس الامر بل بما اقتضى فعله المطلق في نظرنا وباعتقاد المستدل يقتضي فعله المطلق عم الوجوب علينا فلا يلزم علينا الندب
او الاباحة بمحض انه في نفس الامر فعله عم على وجههما فتامل فيه فان الكلام محل المناقشات انتهى وظاهره انه يكفي في الاتباع فعل
ما فعله عم على الوجه الذي اقتضى فعله في حقنا بزعمنا وان لم يكن موافقا للوجه الذي فعله عم عليه لا في الواقع ولا في زعمنا
وفساده ظاهر فانه على ما حقق في معنى الاتباع لا بد من كونه موافقا للوجه الذي فعله عم عليه ولو في زعمنا ولو سلم كفاية ذلك فانما يكفي
لو قام لنا دليل على اقتضاء فعله عم كون الجهة في حقنا ذلك ولا دليل لهم في اقتضاء مطلق فعله عم الوجوب في حقنا بل هذا الكلام
الا فيه فكيف يسلم ذلك منه ويمكن تكلف حمله على انه بناه على زعمهم لكن الظاهر في كل ما فعله عم غير معلوم الجهة انه فعله على الوجه
كما نقل عن بعض الافاضل وح فيرد عليه ما اوردنا عليه سواء فتدبر لان ترك المندوب ليس فعلا مكروها الا الظاهر ان ترك
المندوب ان كان فيه غضاضة ومنقصة فلا ينبغي منه عم سواء سمي مكروها اصطلاحا ام لا ولو فرض صدوره منه عم فليس
علينا اتباعه فيه وان لم يكن فيه غضاضة ومنقصة فكما جاز وقوعه منه عم كذلك جاز وقوع فعل ضده ومنه اذ لا وجه لحكم بكراهة هذ
الضد فما اورده المحشي من عدم تسمية ذلك الترك مكروها اصطلاحا ثم جعل مراده ان المكروه هو فعل ضد ذلك المندوب مما لا يحصل

لدى النظر

لدى النظر ان ترك المندوب لا يلزم ان يكون فيه غضاضة ومنقصة فكل ترك لا يكون كذلك لا استبعاد في وقوعه من الانبياء بل اصحابنا القائلون
بالعصمة يجوزون ذلك عليهم عليهم السلام ويحملون بعض الايات الموهمة لصدور المعصية عنهم عليه وعلى هذا فلا بعد ايضا في
ان يفعلوا عند ترك المندوب ما يضاده مما لا منع منه واستلزامه لترك المندوب لا يوجب كراهة اذا كان ترك ذلك المندوب كذلك وصفنا
وعلى هذا فيندفع ما اورده شارح الشرح على المتن الثاني ولا حاجة في دفعه الى التمسك بما ذكره المحشي من كون فعل الضد مندوبا
في نفسه وان كان مكروها باعتبار استلزامه لترك المندوب لما عرفت من عدم لزوم كراهة مثل ذلك هذا وقال بعض الافاضل
بعد نقل كلام المحشي وفيه ان اطلاق المكروه على الترك اصطلاحا وعدمه لا يوجب تاثيرا في انه ينبغي ان نفعله عم قصدا او ان لا
ينبغي وكذا في انه يكون علينا اتباعه اولا وكذا اطلاقه على فعل ضد المندوب فجوابه ان يتعلق الاستبعاد بصدور الترك الذي
يسمى مكروها مجازا عنده عم ولا يتعلق الاستبعاد بفعل الضد الذي يسمى مكروها اصطلاحا وكذا الامر في كونه مندوبا من وجه
اخر فانه يجب ان يبين ان كون المكروه مندوبا من وجه اخر يرفع الاستبعاد عن فعله عم له والثاني في ذلك هو ان ترك المندوب عن النبي صلعم
لا استبعاد فيه فان الانبياء ربما تركوا كثيرا من المندوبات حتى ان اصحابنا القائلين بالعصمة المختصة بهم يجوزون ترك كثير من المندوبات
عنهم عليهم السلام ويحملون الايات الموهمة لصدور المعصية عنهم عليه لا بعد ايضا في ان يفعلوا حين ترك المندوب ما يضاده وكون الفعل
مكروها من وجه فانه غير مرجوح فانما المرجوح الترك المقارن لهذا الضد واما فعل المكروه فانه مستبعد عنهم وان كان مندوبا من وجه
اخر وايضا لا ينهض الدليل على اتباعه ووجوبه كان المكروه والمعصية عند القائلين به مستثنى عن ايات الاسوة والاتباع اتفاقا
فلا وجه لالزام ندبه ووجوبه انتهى وبعض كلماته جيد وتقريره ما ذكرناه واما ما ذكره من استبعاد فعل المكروه عنهم الى اخره
فللتامل فيه مجال ولا يبعد ان يقع عند تعارض جهتي الكراهة والندب ان يبقى في الفعل غضاضة وعدم ملايمة لا ينتهي الى استحقاق
العقاب عليه فحكمه حكم المكروه المحض في انه لا ينبغي وقوعه منهم عليهم السلام وانه غير داخل في عموم الامر بالاتباع وان ساوى
الطرفان بعد ذلك او ترجح جانب الفعل فلا يستبعد ويدخل في العموم خصوصا مع الترجيح والله تعالى يعلم لمن كان
يرجوا الله واليوم الاخر صفة لحسنة او صفة لها وقيل بدل من لكم والاكثر على ان ضمير المخاطب لا يبدل منه كذا في البيضاوي والظ

ان مراد الاكثر بعدم الابدال من ضمير المخاطب عدم الابدال من نفس الضمير وههنا على القول بالبدل البدل بدل عن مجموع الضمير مع الجار وكان
لا منع منه والغرض التفنن في البيان ونكتفي الدليل بقدر الامكان قال بعض الافاضل لا يخفى ان ذلك لا فائدة فيه اذ مثل هذا
التصرف يمكن في اكثر الدلائل بل كان يرجع الامر بالاتباع الى النهي عن المخالفة والمنهي عنه حرام وايضا المقدمتان ممنوعتان فان
ملزوم الحرام غير حرام مطلقا بل اذا كان علة له والا فانتفاء لازم الواجب مستلزم لانتفائه الذي هو حرام مع انه احد الامرين قيل
بوجوبه وحرمة تركه وايضا لا يتم ذلك الا على مذهب القائلين بوجوب مقدمة الواجب ومن هنا ظهر منع قوله ولازم الواجب واجب
وههنا نظر لان الاية ان حملت على الاخبار بان من كان مؤمنا فهو يفعل المتابعة والتاسي يصير كاذبا فان كثيرا من المؤمنين
يخلون بالتاسي والمتابعة وايضا لا دلالة في هذا الاخبار على وجوب ذلك على المؤمنين وان كان صادقا فان معناه وقوع التاسي من المؤمنين
لا ان هذا التاسي واجب او مندوب وان اراد ان ذاته ص اسوة مجعولة لكم وموضوعة لان يتاسى به المؤمنون ومن شانه ان
يقتدى به فهو لا دلالة فيه على وجوب التاسي اصلا لان كل من شانه التاسي يكون على وجوه مختلفة كالندب والاباحة وايضا انما يدل على ان من لم
يوضع له اسوة لا يكون مؤمنا الا انه من لا يتاسى لا يكون مؤمنا مع ان وصفه بغير هذا ايضا وانما خص المؤمنين مع انه موضوع
يتاسى به الناس كافة لا المؤمنين خاصة لانهم المنتفعون به دون غيرهم وايضا يرد على الوجهين ان الاية على هذا يكون اخبارا لا
انشاء للتهديد فلا يصح الاستدلال بالاية لوجهين ولا يفيدهما معا كما هو ظ الشرح انتهى وما ذكره من عدم الوقع للتصرف
المذكور جيد وفي بعض نسخ الشرح فلازم الواجب واجب بالفاء لا بالواو ولا يبعد ذلك بان يكون ملزوم الحرام حراما ظاهرا عنده
بخلاف كون لازم الواجب واجبا فاستدل على ذلك بانه لو اباح تركه لازم الواجب ملزوم لترك الواجب وترك الواجب حرام فترك
اللازم حرام او ملزوم الحرام حرام اذ لا نعني بالحرام الا ما يستحق العقاب عليه وان كان بالواسطة واذا كان ترك اللازم حراما فكان
فعله واجبا وهذا بخلاف كون لازم الواجب واجبا اذ لا يظهر وجه له الا البيان المذكور ثم ما ذكره هذا الفاضل من منع المقدمتين
ثم انهما لا تتمان الا على القول بوجوب مقدمة الواجب فيمكن دفعه بان المنع عليهما انما يتوجه لو اريد بالحرام والواجب الحرام والواجب
بالاصالة بان يترتب على فعله او تركه عقاب بالاصالة اما لو اريد ما يترتب العقاب على فعله او على تركه في الجملة فلا مجال لانكاره وكان هذا ا

للموجب

للموجب في هذا المقام بان يكون غرضه من الوجوب لابدية الاتباع بما فعله وان لم يكن واجبا اصالة واما ما ذكره من النظر فلا يخفى سخافته لان
الاية الكريمة هو المعنى الاول الذي ذكره وما ذكره ثانيا تعسف جدا وعلى هذا فنقول ان معناها الاخبار عن ان كل مؤمن فله
اقتداء حسن برسول الله صلعم او له قدوة حسنة فيه وظاهر انه يلزم منه ان من لم يكن له ذلك ليس بمؤمن فيرد لا ريب ان المتبادر من سياق
هذا الخبر وامثاله هو الامر بذلك المخبر به والتهديد على تركه وانه يوجب الخروج عن الايمان لانه مجرد مخالفة واجب وعلى هذا
فالمستدل تارة استدل بما هو مفاد صريح الخبر والزم منه وجوب التاسي بناء على ما ذكره من الوجهين اي حرمة ملزوم
الحرام ووجوب لازم الواجب ثم استدل بما يدل عليه هذا السياق وهو التهديد المذكور واذا عرفت هذا فنقول ان ما ذكره
هذا الفاضل اولا من انه ان حملت على الاخبار عن كذا يصير كاذبا فان كثيرا من المؤمنين يخلون بالتاسي والمتابعة فيه ما فيه لان
الموجب لا يسلم كذبه ولا يسلم كون من اخل به مؤمنا اذ لا بعد في ان يخرج به عن الايمان بناء على دخول العمل في الايمان كما هو احد المذاهب
ويدل عليه كثير من الاخبار وما ذكره ثانيا من عدم دلالته على وجوب ذلك على المؤمنين فيه ايضا ما فيه فان المستدل قد بين وجه الدلالة بما ذكره فان
المستدل قد بين وجه الدلالة بما ذكره من الوجهين وما ذكره ثالثا على الوجهين من ان الاية على هذا يكون اخبارا لا انشاء للتهديد
فيه ايضا ما فيه لان صريح الاية وان كان اخبارا لكن المتبادر من سياق هذا الخبر وامثاله هو التهديد المذكور كما حكموا في كثير وامثاله
هو التهديد المذكور كما حكموا في كثير من الموارد وعلى هذا فيجتمع الدليلان ويصحان معا فتامل الشرح الجواب ان معنى التاسي
اه قال بعض الافاضل اختصاره على هذا وسكوته عن لزوم الصدر في هذا الجواب ربما يشعر بان لزوم الصدر في جواب ابن
الاتباع كان من تتمة الجواب الاخر لا جوابا على حدة انتهى وفيه انه على تقدير كونه تتمة هناك يكون تتمة ههنا ايضا فكان ينبغي
التعرض له ههنا ايضا وان احاله على الظهور بعد ذكره هناك فيمكن ذلك على تقدير كونه جوابا على حدة ايضا الشرح فلو لا وجوب
الاتباع لا نكر عليهم ذلك قال بعض الافاضل ربما يعارض ويقال لو كان الاتباع واجبا او مشروعا لم يكن لانكاره على الفعل
الواجب وسؤال العلة فيه وجه اذ لا يسال عن الواجب ولا المشروع وينقض بانه لو دل على كراهة الاتباع او حرمته لو لا
يقول الخصم به والجواب ان سؤال العلة في الواجب جائز في نعلم انه فعلهم مستند الى علة حقة فيقروا او الى علة باطلة فينكروا انتهى

الاتى القيمة وح لايفيد فيرد على هذا التعريف ايض ما اورده من المحذور الاول على الغزالى او ما هو اشد منه

وعلى الثانى يدخل فى الحد ما لو كان المجتهدون فى عصر اتفقوا ولم يكن اتفاقهم فى زمان واحد بان حكم

بعضهم بقول ولم يحكم به الباقون ثم حكم به الباقون ورجع عنه الاولون واتحد زمان الحكم الثانى و

الرجوع وظاهر ان مثل هذا الاتفاق ليس باجماع ولا حجة وايض يلزم دخول ما اذا اتفق مجتهدو عصر

فى عصر آخر نشا فيه مجتهد آخر يخالفهم او مجتهدون كذلك وظ ان ذلك ايض ليس باجماع ولا حجة

والجواب اختيار الشق الاول ودفع محذوره بان يعد تقييد الاتفاق بعصر يتبادر عرفا من المجتهدين

ايض مجتهدو ذلك العصر لا جميع المجتهدين ويمكن ايض اختيار الشق الثانى والقول بان المتبادر من

اتفاق مجتهدى عصر على قول اتفاقهم عليه مجتمعين لا ان يقول كل به ولو بعد رجوع البعض حين

حكم البعض الاخر فيندفع المحذور الاول وكذا لا يبعد دعوى ان المتبادر منه اتفاقهم عليه حين

كونهم مجتهدى ذلك العصر لا اتفاقهم عليه ولو بعد كونهم بعض مجتهدى عصر آخر فيندفع الثانى

ايض وربما يجعل الجار والمجرور متعلقا بكل منهما على سبيل التنازع فيندفع المحذوران الاول

ويدعى ان الظ منه اتحاد العصرين فيندفع الثالث ايض ولا يخفى ان تصحيح التعريف بمثل

هذا الوجه البعيد كانه فى قوة التزام فساده فتامل الشم بل يجب استمراره ما بقى من

المجمعين احد لا ريب ان عند من اشترط ذلك يجب استمرار اتفاقهم ما بقى منهم احد فلو رجع

بعضهم لم يكن اجماعهم حجة واما انه هل يجب مع ذلك ايض عدم مخالفة من نشا من المجتهدين

قبل انقراضهم فيبطل ايض حجة اجماعهم او انه لا يضر ذلك بل اذا حصل اتفاقهم ولم يرجع منه احد

منهم الى انقراضهم كان اجماعهم حجة ويعلم منه بطلان خلاف من نشا من المجتهدين فى زمانهم

ايض قولان او وجهان كما سيشير اليه الشم فى ذلك البحث فى جواب الدليل المزيف للمختار

ومنه

ومنه يعلم ان فى قول الشم ليخرج اتفاقهم اذا رجع بعضهم اكتفاء بما هو المتيقن فى فائدة القيد

واما خروج اتفاقهم اذا خالفهم بعض من نشا من المجتهدين مع بقاء احد منهم فانما يتجه على احد

القولين او الوجهين دون الاخر فلذا لم يتعرض له الشم ههنا فافهم يلزم على هذا المذهب

ان لا يحصل ع ولا شك انه فى تعذر العلم بذلك او تعسره جدا فلا يبقى للاجماع على مذهبهم

فائدة يعتد بها اللهم الا ان يقال يكتفوا بعدم ظهور الرجوع واصالة بقاء استمرارهم فافهم

الشم وهو ما يكون حجة شرعا قال بعض الفضلاء وهو سلطان العلماء سنه اعترض على المص بان مقصوده من الاجماع

المحدود ان كان هو الاجماع المستجمع لجميع الشرائط الذى هو حجة شرعا فعليه ايض ان يذكر بعض

القيود فى الحد مثل انه لا يكون ذلك الاتفاق فى عصر النبى ص فان الاتفاق الواقع فى عصر النبى ص

لا يكون حجة عندهم وان اراد بالاجماع المحدود هو ماهية الاجماع وان لم يكن مستجمعا للشرائط فلا

يلزم على مشترط الانقراض وغيره ايض زيادة فى الحد انتهى وانت خبير بان بعض ادلة حجية الاجماع

وان اشكل التمسك به فى حجية الاتفاق الواقع به فى عصر النبى ص كالاجماع على القطع بتخطئة مخالف

الاجماع وكذا الاجماع على انه يقدم على القاطع لعدم ظهور كون المراد بالاجماع فيهما اجماع الامة

حتى يشمل ايض لاطلاقه وعدم تقييده اذ ربما كان المراد به اجماع المسلمين مط بل الظ من كلام الشم

فيما سيجيئ انه حمله على ذلك وح فلا يشمل اتفاق الامة فى عهده ص لانهم ليسوا جميع المسلمين

لخروجه ص عنهم وهو اول المسلمين لكن الروايات التى استدلوا بها على حجية الاجماع يشمل ذلك

ايض كما يظهر بالتامل فيها فمن اعتمد فى الاجماع عليها بناء على تواترها بالمعنى كما استحسنه المص

ينبغى ان يقول بحجية ذلك ايض وما نقل من عدم كونه حجة عندهم لا يظهر لى حقيقة وقد

اتفق الان انى فى سفر وليس عندى شيئ من كتب الاصول لارجع اليه لتحقيق ذلك سوى

[illegible]

هذا الشرح وبعض حواشيه وليس فيها في هذا الباب شيء يغني من جوع وفي بعض الحواشي من بعض
من عاصرناه من الافاضل ايضا نقل هذا الاعتراض عن اكثر الشارحين وقال فيه في شق كون المراد
الاجماع المستجمع لشرائط الحجية فكان الواجب على المص ان يذكر كون الاجماع بعد الرسول ص لانه في
لا يكون حجة كما سيجيئ انتهى وكانه اشار بما سيجيئ الى ما سيذكره المص في جواب حجة المخالف بحديث
معاذ وانه اهمل الاجماع عند ذكر الادلة بقوله واجيب بانه لم يكن ح حجة وبينه الش بانه ح لم
يكن حجة لعدم تقرر الماخذ من الكتاب والسنة بعد ولا يلزم ان لا يكون حجة بعد الرسول ص وتقرر
الماخذ ولا يخفى ان كلامه يحتمل وجوها الاول ان الاجماع ح لم يكن حجة لعدم تقرر ماخذ احكام الشرع
في ذلك العهد فلا اعتماد على الاجماع الواقع ح وانما الاعتماد عليه اذا وقع بعده ص لانه ح تقرر
ما تقرر من ماخذ الاحكام وتبين وفصل من دلائلها واسنادها فاذا اجمعت الامة بعد ملاحظة
الجميع والتامل فيها على حكم كان هو المتبع اذ لا مجال ح لاحتمال الخطاء على الجميع بخلاف ذلك
قبله وانت خبير بما فيه اذ الروايات تدل على حجيته مط من غير تقييد بما اذا وقع بعد تقرر ماخذ
الاحكام فهي حجة على كونه حجة مط ومناط حجيته هو قول النبي ص واخباره عن عدم اجتماع امته
على الخطاء لا على حكم العقل بترجيح رايهم مع الاتفاق حتى يقال ان ذلك انما هو في رايهم بعد
تقرر الماخذ لا قبله وثانيهما انه في زمانه ص لم يمكن تحقق الاجماع لعدم تقرر ماخذ الاحكام فيه
وانما يمكن تحققه بعد تقرر الماخذ والدلائل ليتيسر لهم النظر والتامل فيها لاستخراج ما هو الحق
ولا يخفى انه ح لا ينفع فيما قصده المعترض من القدح في التعريف على الشق الاول وهو ظ ومع
ذلك ففيه ما فيه لانه اذا امكن الاجتهاد في ذلك الزمان كما هو المختار عند المص والش واشتمل
عليه ما رووه من حديث معاذ ايضا كما سيجيئ فلم لا يمكن الاتفاق فيه وثالثها ان الاتفاق في

ذلك

ذلك العصر لم يكن حجة اي لم يظهر حجيته ح لعدم تقرر ماخذ حجية الاجماع من الكتاب والسنة في ذلك
العصر ولا يلزم ان لا يكون حجة اي يعلم حجيته بعد الرسول ص وتقرر الماخذ ولا يخفى انه ح ايضا لا يجدي نفعا
فيما قصده المعترض اذ يكفي لصحة التعريف كون الاتفاق في ذلك العصر ايضا حجة في الواقع ومعلوم الحجية
حين التعريف وان لم يعلم حجيته في ذلك العصر ومع ذلك ففيه ان عدم ظهور حجيته في ذلك العصر
وان صلح وجها لاهمال معاذ وعدم ذكره له لكن تقرير النبي ص له وعدم بيانه لحجية الاجماع
ايضا لا يخلو عن شيء لما فيه من تاخير البيان عن وقت الحاجة الا ان يقال انه ص لعله علم عدم وقوع
حاجته في القضاء الى الاجماع ومعرفته او يقولوا ان حجية لعلها لم يظهر للنبي ص ايضا في ذلك الوقت
فتامل ثم ان الفاضل المذكور قال متصلا بما نقلنا عنه وذلك لانه ان علم دخوله في الاجماع فهو
الحجة والباقي لا مدخل له لان من جوز الاجتهاد عليه عم والخطاء فيه لا يقول بانه بعد استقرار
رايه على قول يجوز مخالفته ولا يكون حجة بل يعتقد حجيته ويوجب اتباعه وان لم يعلم دخوله عم في
الاجماع لم يكن حجة لان مضمون السمعي لا يثبتا وله ولو لم ينعقد الاجماع القطعي على تخطية مخالف
الاجماع الذي وقع في عهده ولم يكن هو عم داخلا فيه بل مضمون السمعي ودلالته على اعتبار قوله عم
اقوى من دلالته على اعتبار قول الامة في عهده عم لان مشاقة الرسول قد قرن باتباع غير سبيل المؤمنين
وقد اكد اتباعه وحث على متابعته حتى فهم منه ان اتباعه لو عارض اتباعهم كان اقوى واحرى بالاتباع
فعلم ان ما وقع في شان انتهى وفيه نظر اما اولا ففي قوله لانه ان علم دخوله عم في الاجماع فهو الحجة والباقي
لا مدخل له لانه مم وما استدل به عليه يرد عليه ان من جوز الاجتهاد عليه ص والخطاء نعوذ بالله من
امثال هذه الهذيانات وان قال ايضا بعدم جواز مخالفته ص بعد استقرار رايه وان حكمه حجة يجب اتباعه لكن
مع ذلك يجوز ان يكون خطاء كما يجب على المقلد اتباع المجتهد مع تجويز الخطاء عليه فاذا انضم الى رايه ص

[illegible]

النسخ في مسئلة ان الاجماع لا يكون منسوخا حيث حكم بان دليلهم عليه مبني على ان المراد بالاجماع المنسوخ ما انعقد بعد
حيوته ص اذ في حيوته ص لا ينعقد الاجماع الذي هو حجة شرعية لان قوله ع ان لم يكن داخلا فيهم لم يكن اجماعا
والا كان الحكم ثابتا بالنص لا بالاجماع اذ لا اثر للاجماع ح انتهى وقد زاد عليه ما زاد وانت بتعض ما اوردنا على هذا
الفاضل تعلم حال ما ذكره المحشي ايضا فتدبر ثم قال هذا الفاضل والجواب عن ذلك ان اتفاقهم الامة على قول بدون قول
الرسول ص فيه غير متحقق بل الامة لا تزال تختلف حتى يعلم قوله ع ومن ادعى انه يمكن ان يتفق امته ع في عهده بدون الاطلاع على
قوله ع فعليه ان يقيم الدليل على ذلك فان مادة يجب ان يكون متحققه ويمكن ان يقال المراد بامة محمد ص ما يشمله على
سبيل التغليب فالاجماع انما يتحقق في عهده ع اذا كان هو داخلا في المجمعين لكن يستغنى ح عن باقي المجتهدين الكفاية
قوله ع في باب الحجية ولا يبعد في ان يعد مثل ذلك اجماعا وان لم يكن للاجتماع مدخل في الحجية كما عد المص والش ما علم ثبوته
من دينه ع ضرورة اجماعيا واجابا به عن شبهة المنكرين لثبوته عنهم انتهى ولا يخفى ان ما ذكره في الجواب اولا الى قوله
ويمكن ان يقال وكذا قوله ويمكن ان يقال الى قوله ولا يبعد لا يصلح شيء منهما جوابا للاعتراض فان المعترض ردد في اعتراضه
بين ان يعلم دخوله ص وان لا يعلم وابطل حجيته على كلا التقديرين وما ذكره هذا الفاضل في الوجهين ليس الا اختيار الشق الاول
بدون تعرض لدفع محذوره بل قوله لكن يستغنى ح الخ هو بعينه المحذور الذي ورد المعترض على الشق الاول فالجواب ولا بما ذكره
من الوجهين ثم هذا السؤال كما ترى فالظاهر ان يجيب باختيار الشق الاول ويدفع محذوره بقوله ولا يبعد الخ وكان غرضه
ايضا ذلك لكنه حاول مع ذلك دفع ما ربما يقال على تقدير الاكتفاء بذلك بان ذلك لا يفيد الا دفع النقض بالاتفاق
الذي وقع في عهده ص فيه ويبقى النقض بالاتفاق بامته ص في التعريف ما يشمله على سبيل التغليب وح فلا يصدق الحد على
الاتفاق المذكور ثم بعد تمهيد الوجهين ذكر ما اورد المعترض على هذا الشق بقوله لكن يستغنى ح واجاب عنه بقوله
ولا يبعد الخ هذا غاية توجيه كلامه وفيه بعد امور الاول ما في كلامه قبل ويمكن ان يقال من التشويش حيث حكم اولا بان اتفاق الامة
بدون دخول قول الرسول ص فيه غير متحقق وظاهره ان وقوعه غير معلوم ثم قال بل الامة لا تزال تختلف حتى يعلم قوله ع وظاهره دعوى العلم بعدم تحققه ثم قال

الذي وقع في عهده ولم يعلم دخوله فيه تمسك اولا لدفع هذا بان مادة النقض يجب ان يكون متحققه ووجود مثل هذا الاتفاق غير متحقق وثانيا بان المراد صح

ومن ادعى انه

ادعى انه يمكن ذلك فعليه ان يقيم الدليل وظاهره طلب الدليل على الامكان وعلله بان مادة النقض يجب ان يكون متحققه وانت
خبير بانه على تقدير التمسك بوجوب تحقق مادة النقض يكفيه ما ذكره اولا من كون الاتفاق المذكور غير متحقق ولا يلزم رد دعوى
ما ادعاه في الاعتراض الا ان يحمل ذلك على انه كلام اخر على سبيل الترقي او يحمل على انه ذكر ذلك على سبيل الاحتمال او التجويز
لا على سبيل الجزم فهو في سابقه تنزل على الوجهين لا وجه لقوله ومن ادعى وما طلب من المدعي فان ادعاء الامكان لا ينافي
ما ذكره وان اقام عليه الدليل الثاني ان ما ذكره من ان مادة النقض يجب ان يكون متحققه وان كان كلاما مشهورا بينهم
لكن فيه شيء فان غرض الناقض اذا كان الحكم بفساد التعريف لما ورد عليه من النقض فيجب في جوابه طلب الدليل على
تحقق مادة النقض واما لو كان غرضه مجرد القدح فيه بعدم العلم بصحته لاحتمال وجود شيء يصدق عليه الحد ولا
يكون من افراد المحدود فيكفيه تصحيح ذلك الاحتمال ولا يلزمه الدليل على وقوع المحتمل فتامل الثالث ان ما ذكره ثانيا
من حمل الامة على ما يشمله على سبيل التغليب مع ما فيه في ظاهره من سوء الادب لا يخفى ما فيه من التكلف الذي يجب الاحتراز
عنه في الحدود الرابع ان ما نفى عنه البعد بقوله ولا يبعد الخ في غاية البعد لانه اذا كان ملاك الحجة هو قوله ع و
لم يكن للاجتماع فيه مدخل اصلا كما يظهر من ظاهره حيث لم يذكر وجه مدخليته اصلا بل صرح بعدم مدخليته فجعل
ذلك من الاجماع الحجة ظاهر تعسف وما ذكره لاستيناس ذلك من عد المص والش ما علم من دينه ع ضرورة اجماعيا انه
اجابا به عن شبهة المنكرين لثبوته عنهم لا يخفى فساده فانهما في جواب المنكرين لثبوته عنهم ما عدا ما علم من دينه ع
ضرورة كالصلوة مثلا اجماعا وما جعلا مناط دفع شبهة المنكرين ذلك حتى يكون نظيرا لما ذكره بل المنكرون
لثبوته عنهم اي العلم باتفاقهم انكروا اولا امكان حصول العلم باجماع الامة واتفاقهم لوجوه ذكروها كما
ثم انكروا حصول العلم بل حجيته بالنقل اليه لما سيذكره ايضا من الشبهة والمص والش اجابا عن المقامين بانه
لا شك في حصول … الضرورة لحصول العلم القطعي لنا باجماع الصحابة والتابعين على تقديم الدليل القاطع على المظنون
وما ذكرا لا يثبت هذا الاجماع عنهم ويستلزم البناء فانتقض دليلهم في المقامين ولا يخفى ان هذا الكلام ليس نظيرا

من علم تحققه وكا بعد ما ذكره

لما ذكره هذا الفاضل وليس فيه ما اوردنا عليه من التعسف وان كان فيه ايضا كلام كما سنفصل القول فيه فانتظر ثم ان بعض الفضلاء
الذي نقلنا عنه الاعتراض قال متصلا بما نقلنا عنه واجيب باختيار الشق الاول ولا ينتقض الحد لان الاتفاق الواقع في عصر النبي صلى الله عليه وسلم
لان المجتهد من يستفرغ وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي كما سياتي في الاجتهاد والمجمعون في عصره لم يستفرغوا وسعهم في تحصيل
بالحكم الذي عقدوا عليه الاجماع لان من جملة استفراغ الوسع فيه الرجوع اليه عليه السلام فيه وهم لم يرجعوا فيه اليه والا لم يحتاجوا
الى الاجماع وفيه تامل انتهى وفيه تامل وكتب في الحاشية وجه التامل انه لا نسلم ان الرجوع اليه يستلزم عدم الاحتياج الى الاجماع
الاحتياج الى الاجماع في بيان معنى كلامه عليه السلام وفيه ما فيه وعلى ذلك لو سلم فالاستغناء عن الاجماع لا يستلزم بطلان
الاجماع او عدم حجيته وسياتي هذا الكلام من بابي في الدليل الثاني ومراده لم تسلم ثبوت الاجماع انتهى والظاهر ان المجيب زعم
ان الاجماع فعل اختياري لا بد فيه من فايدة وان فايدته ليست الا احتجاج المجتهدين بحكم بانهم لو رجعوا اليه عليه السلام لاستغنوا
عن الاحتجاج بقوله عليه السلام ولم يحتاجوا الى عقد الاجماع ولم يقع منهم الاجماع فوقوع الاجماع منهم دليل على عدم رجوعهم اليه عليه السلام
ومع عدم رجوعهم ليسوا في هذا الحكم مجتهدين لعدم استفراغهم الوسع فيه فلا يصدق الحد على اتفاقهم ولا يخفى ما فيه
فان الاتفاق ليس فعلا اختياريا يحتاج الى فايدة تقصد به اذ اوجد المجتهد دليلا على الحكم كتابا وسنة يعتقد ذلك
لا محالة وكذا مجتهد اخر واخر الى اخرهم فاذا حصل الاعتقاد من الجميع حصل منهم الاتفاق الذي هو الاجماع من غير ان
يكون عقده ملحوظا لهم فضلا عن ان يقصد وابد فايدة يترتب عليه كالاحتجاج او غيره ولو سلم فنقول لا يلزم ان يكون
فايدة عقده هو الاحتجاج حتى انقسم بل لا يجوز ان يكون فايدته احتجاج من بعدهم ممن لم يسمع الحكم منه عليه السلام وعلى
لا يبلغ اليه قوله عليه السلام او بلغ ولم يتواتر عنده ولو سلم فيجوز على مذاهبهم ان يكون فايدته دفع احتمال الخطا كما ذكرنا سابقا
وهذا كله يصلح ان يكون فصلا للتامل الذي ذكره هذا الفاضل واما ما ذكره هو في الحاشية اولا فلا يخفى ما فيه كما اشار
اليه هو رحمه الله ايضا وقوله وفيه ذلك اي وايضا يجوز ان يكون الاحتياج الى الاجماع لامر غير ذلك كبعض الفوايد التي ذكرناها
وهي تاكيد الحكم وتقويته وحاصل ما ذكره بعد التسليم انه لو سلم استغناؤهم عن الاجماع وعدم فائدة لم تختص به

فنقول

بالحجر ان دليل الثاني وادلة المنكرين [illegible] استغنائهم عن التمسك به وقد او
عن الاجماع بمعنى استغنائهم [illegible] بكلام عليه السلام الكلام مبني
بهذا الفاضل عليه ما اوردناه هنا ولا ضير فيه اذ الايراد على
استغناء المجتهدين عن الاجماع [illegible] كما بين
على عطاء واحد ويكون [illegible] هذه الحوالة
الكلام مبني وان فلا تتوهم [illegible] بعض الافاضل
على انه ايضا يحمل الجواب على ما حمله بعض [illegible] التمسك
عدم احتياج المتمسكين به [illegible] الاجماع الى
كما سنفصله ونشير اليه فيما [illegible] منه

فنقول استغناؤهم عن الاجماع لا يستلزم بطلان الاجماع او عدم حجيته وهو تغيير في العبارة او المراد بالاول عدم امكان
وقوعه وح فالفرق ظ واذا لم يستلزم ذلك فلم لا يجوز وقوع الاجماع منهم مع استغنائهم عنه بقول النبي صلى الله عليه وسلم ليكون هو ايضا
دليلا لان الدلايل المتعددة على مطلوب واحد كل منها مغن عن الباقي مع انه يمكن التمسك بكل منها هكذا ينبغي ان يفهم كلامه
وقال بعض الافاضل الذي اشرنا اليه متصلا بما نقلنا عنه وربما اجيب بان اتفاق المجتهدين في عصره انما يتصور بان يجتهدوا
في حكم ويستفرغوا وسعهم فيه وانما يتصور الاستفراغ اذا رجعوا اليه واذا رجعوا استغنوا عن الاجماع ونوقش
بوجهين احدهما منع الاستغناء عن الاجماع بالرجوع اليه لجواز الاحتياج اليه في بيان معنى كلامه عليه السلام وثانيهما ان الكلام
في الاجماع الذي يكون حجة لا فيما لا يستغنى عنه والا وجب ان يزاد قيد في التعريف يخرج الاجماع الذي يكون عليه قطعي وقعت دليل قطعي
من الكتاب والسنة والاستغناء لا يوجب بطلان الاجماع ولا عدم حجيته ويرد على الجواب ايضا ان اتفاق المجتهدين في التعريف
اذا كان بالمعنى الذي ذكره لم يعلم الاجماع في عصرنا الا بان نعلم استفراغهم الوسع وبذلهم الجهد وانى لنا بذلك بل الذي
يعلم هو اتفاق البالغين درجة الاجتهاد على الحكم وبه يعلم صحة الحكم وحقيته فان قيل نعلم صحة الحكم بمجرد فتواهم وحكمهم
بدليل حجية الاجماع ويعلم بالعادة ان اصحابنا لا يحكمون بدون بذل الجهد لا يتصور فيعلم صدق التعريف عليه ولا يجري ذلك في عصر
النبي صلى الله عليه وسلم قلت هذا ايضا باطل من وجهين الاول ان فايدة الحد ان يعرف المحدود وبذلك فيثبت عليه حكمه وههنا عرف
صدق الحد بعد معرفة حكم المحدود وبمعونته والثاني ان توقف الاتفاق على بذل الجهد ظاهر الفساد لجواز ان يصيبوا
الحكم بدون بذل الجهد بتوفيق الله لذلك لكون علمهم بالله وثانيا ان استفراغ الوسع في زمانه عليه السلام لا يتوقف على الرجوع واليه
لم يجز الاجتهاد في عهده عليه السلام لمخالفته الاجتهاد وسيجيء انه كان جائزا وعلى المناقشة الاولى ان احتياجهم الى الاجماع
في بيان معنى كلامه عليه السلام في حكم الاجماع الاول لانه انما يستفرغ الوسع اذا رجعوا اليه في معنى كلامه ايضا مع انه منع على المنع
لان المجيب موجه للتعريف وعلى المناقشة الثانية انها خارج عن الادب فانه مبني على ان الاستغناء لو كان يوجب بطلان
الاجماع او عدم حجيته لكان ينفع المجيب ولو كان الاجماع حجة وحجة لكان ينفعه وكلا منهما باطلا لما بطلان الاجماع وعدم

هذا مبني على ان زعمه من خبر ادلة حجية الاجماع
لا يكون الا بالاجماع الواقع في عصره
ص فلا تغفل منه
رحمه الله

ولا ينقض ذلك في الاتفاق الواقع في عصرهم لانه بدون الرجوع اليه كلا استفراغ مع الرجوع لا يقع الاتفاق للاستغناء
عنه وحاصل المناقشة ان الاستغناء لا يوجب عدم وقوع الاجماع اذ غاية ما يتخيل وجها لذلك ان مع الاستغناء يبطل
الاجماع ولا يكون حجة فلا يقع ذلك من الصحابة لكونه لغوا محضا وهو وهم فان الاستغناء لا يوجب بطلان الاجماع وحجيته
وعلى هذا لا شك ان البطلان ما ينفع المجيب اذ حينئذ لا يظهر وجه الاستلزام الاستغناء لعدم الوقوع والقول بان البطلان
ايضا لا يستلزم عدم الوقوع كيف وهو مفروض في السؤال فلو استلزم ذلك عدم الوقوع كيف وهو مفروض في السؤال
فلو استلزم ذلك عدم الوقوع لكفى ذلك في دفع الاعتراض كلام اخر على المجيب ولا يقدح في صحة المناقشة ولا في حسنها
واما الصحة فهو بظاهر المجيب باعتبار انه لا يتم ما ادعاه من الاستلزام فلا يتم ما جعله مناط الجواب من عدم صدق الحد عليه
واما انها يوجب كونه من المحدود فلا يضر في صدق الحد عليه فلو تم لكان جوابا آخر لا دخل له بكلام المجيب ولا يتم في
نفسه فان الصحة ليست امرا واقعيا بناء على مذهبهم حتى يتم انه لا يضر في صدق الحد وانما هو مجرد احتمال بنا في
في مقابلة دليل المجيب لانه دليله بدون ابطاله بدليل وليس في دليله ما يبطل ذلك فافهم وعلى ما قررناه هذا الفاضل
فلان المناقشة لما ادعى ان الكلام في الاجماع الذي يكون حجة لا فيما لا يستغنى عنه وجعل ذلك مناط دفع الجواب فلو كان الاستغناء
موجبا للبطلان وعدم الحجية اندفع المناقشة فكان تأييدا للمجيب ولو لم يكن موجبا له لكان تمهيدا له فليس فيه خروج عن الادب
في مقابلة استدلال المجيب وهذا لا ينافي ان يكون البطلان مفروضا في السؤال لان فرضه في السؤال على انه مذهبهم لا ينفع
في تتميم دليل المجيب ولان الصحة يوجب كونه من المحدود فلا يضر في صدق الحد عليه لانه على تقدير تمام كلام اخر ولا دخل له بكلام
المجيب ولا يتم في نفسه لما ذكرناه في توجيهنا بعينه فتامل واما ما اورده هذا الفاضل على الجواب الاول من انه اذا كان المراد باتفاق
المجمعين اتفاقهم مع استفراغ الوسع فيلزم ان لا يعلم الاجماع في عصرنا فيمكن دفعه بان الاتفاق على الحكم مع كونهم عدولا
يكفي للحكم باستفراغهم الوسع لانهم ما لم يحصل لهم العلم اذ كان في عصره ثم حيث قام الدليل على المجيب على عدم استفراغهم الوسع
وظاهر انه لا دليل على ذلك في ساير الاجماعات وما اورده ثانيا عليه فيه شيء وهو ان قوله ويجيء انه كان جائزا له التوقف فيما يجيء

على ذلك بل يجيء انه فانه يجيء في ادلة منكري جواز اجتهاده صلى الله عليه وآله انه لو جاز له الاجتهاد لجاز
مخالفته واللازم باطل بالاجماع بيان الملازمة ان من احكام الاجتهاد جواز المخالفة من لوازم احكام الاجتهاد اذ
لا قطع بانه حكم الله لاحتمال الاشتباه والخطأ والجواب عنه بمنع لزومه لاحكام الاجتهاد مطلقا بل اذا لم يقترن بما القاطع كما
يطلق بل اذا لم يكن عليه اجماع فان اقتران الاجماع به يخرجه عن ان يجوز مخالفته فكذا اجتهاد الرسول قد اقترن به
قوله وهو قاطع ولا يخفى ان الدليل والجواب صريحان في نقيض ما نقله وما نقلنا عن هذا الفاضل نفسه في اول الحاشية
من ان من جوز الاجتهاد عليه ع والخطأ فيه لا يقول بانه بعد استقرار رايه على قول يجوز مخالفته ولا يكون حجة بل
حجيته ويوجب اتباعه موافق لما نقلنا مما يجيء او مخالف لما نقله وليت شعري انه ما الباعث له على اضافة قوله مخالفته
لاجتهاده حتى يقع في هذه الورطة اذ يكفي له فيما قصده ان يقول والا لم يجز الاجتهاد في عهده ص ويجيء انه كان
جائزا واعلم ان هذا الفاضل كان احرى شانا واسمى بالفضل من ان يرد عليه الاعتراضات فلعل
حيا لانه من شيمه كالشعار للمرء لا يصل اليه افهامنا كما قيل للمرء شيء عن شيء سمت استعادة فيبيت اماني
تو ان لم يكن خاطر وذلك بان يختلف الامة على قولين ثم الخلاف والمستقر من الحال والمبت على ان يكون المخالف
في هذه المسئلة التي وقع الاجماع فيها اتباعا على قول واحد سواء كان قائلا بسابقيهما وقع عليه الاجماع او بخلافه
وذلك بان لم يكن احد من القائلين ينظر في الخلاف وحيا ووقف الاجماع وح فتفصيله ما ذكره ولعل الاظهر ان يكون المراد اذا لم
بعد وقوع الخلاف والمستقر في القائلين بخلافه وقع عليه الاجماع بانه سواء كان رجوعا او موتا وعلى هذا فالاول بان
الامة على قولين ثم يحصل الاتفاق منهم او من بعض فقط او مع بعض اخر يوجد بعد الخلاف وشرط ان يكون في البعض
في الصور بعض من كان قائلا بخلاف ما وقع عليه الاجماع والثاني بان لم يبق من القائلين فقط في الخلاف واحد اصلا واتفاق
الاتفاق بعدهم من جمع اخر او بقي وكان الباقون في الواسطة بما وقع عليه الاتفاق سواء ضم اليهم غيرهم ام لا فافهم
الثم وح لا يفيد لان فائدته الحجية ولا تكليف في الغيبة ولا حجة فيصح انه لا يوجد اجماع اصلا اعني حجة الحق فهو لا

الحجة كما فعله الشارح في الشرح السابق وذلك لانه في الفتية لم يتحقق الاجماع بعد وفي الفتية لا حجية فلا يتحقق الاجماع الحجة اصلا
فاندفع اعتراض الشارح العلامة بانه لو وجد الاجماع في الفتية وان الصحيح لم يوجد اجماع كما في بعض النسخ وعلى تقدير جعل المعرف
هو مطلق الاجماع يمكن حمل الكلام على انه لا يوجد اجماع مفيد مع انه لا شك ان الغرض من بحث الاجماع وتعريفه هو بعض فتند
لا فائدة وعلى هذا الاحتجاج به ويمكن حمل كلام الشارح ايضا على هذا فتفهم عليه فافهم والظاهر يلزم خروج الاجماعات الكاملة
بعض الفضلاء عرضه ايراد مفسدة اخرى على الغزالي بناء على ظاهر لفظ اهل الامة وبحث بان المفسدة التي ذكرها الشارح
يشتمل على هذه المفسدة مع زيادة ويمكن ان يتم المفسدة على ما ذكره الشارح عدم وجدان الاجماع اصلا مع الاتفاق على وجوده
في الجملة وعلى ما ذكره المحشي عدم صدق الاجماع على البعض مما هو اجماع اتفاقا والفرق بينهما ظاهر اذ المفسدة على الاول مخالفة
مقدمة اتفاقية وعلى الثاني عدم كون التعريف جامعا اسمي ولا يخفى ما في الفرق الذي ذكره فانه على ما ذكره كما يمكن جعل المفسدة
بطلان مقدمة اتفاقية يمكن ايضا جعلها عدم صدق التعريف على شيء من افراد المعرف وهو يشتمل على ما ذكره المحشي مع زيادة
فمن اين علم ان مراد الشارح ليس الا الاول حتى يكون ما ذكره مفسدة اخرى وفوق الشارح وهو باطل بالاتفاق فلا بد له على انه غرضه انما
هو الاول فقط بل يمكن ان يكون لبيان المعرف له افراد اتفاقا وليس هو الا مقصود او لم حتى لا يكون عدم صدق التعريف
على شيء في نفس الامر مفسدة فيه وح فلا حمل كلامه على ايراد المفسدتين جميعا بل الثاني فقط كما هو الشائع في الاعتراض
على التعاريف وعلى الوجهين فلا يكون ما ذكره المحشي مفسدة اخرى لا نعم من كلام الشارح والظاهر لو كان الفرق فهو مجرد ما ذكره
لا وجه لتخصيص المحشي الايراد بخروج بعض الافراد بل كان الظاهر ان يجعل المفسدة عدم صدق التعريف على شيء من افراد المعرف
فالظاهر في الفرق ان يقال عدم صدق الحد على شيء من افراد المحدود وان كان يلزمه ما ذكره الشارح وهو يشتمل على ما ذكره المحشي
مع زيادة لكن لا بد من بناء كلام الشارح كما ذكرنا سابقا على ان المعرف هو الاجماع المفيد وما ذكره المحشي ليس بناء على ذلك
بل ما ذكره من خروج بعض الاجماعات وعدم صدق التعريف عليها باعتبار ان الاتفاق فيها ليس من جميع مجتهدي الامة لخروج
من تقدم من المجتهدين على ذلك الاتفاق وهذا وارد سواء جعل المعرف هو الاجماع الحجة او مطلق الاجماع هذا على ما هو
ظ

ظ كلام الشارح كما حملنا كلامه عليه اولا ولو حمل على ما ذكرنا ثانيا من ان المراد انه لا يوجد اجماع مفيد فالفرق
ايضا على قياس ما ذكرنا اذ اللازم منه عدم صدق الاجماع على افراده المفيدة والمحشي لم يتمسك بحديث الافادة
اصلا كما قررنا ولذا جعل عنوان المسئلة قول الشارح وح لا يفيد فافهم الحاصلة بعد النبي صلعم لو قال الحاصلة
بعد موت بعض مجتهدي الامة بدون ان يظهر منه اتفاق مع اولئك المجمعين لكان اولى كما يظهر بالتامل
فتامل هذا بعد التنزل وارادة التخصيص كانه اشارة الى دفع ما يتوهم ان الاشكالين الاولين لا يرد
الا واحد منهما فناسب قوله ويرد عليه الاشكالات وذلك لانه ان حمل الامة على امة عصرنا فلا يرد الاشكال الاول
وهو ظ وان حملت على جميع الامة فلا يرد الاشكال الثاني لان خلو جميع الاعصار عن المجتهدين عدم وقوعه متحقق
ومادة النقض لو نقل بوجوب كونها متحققة كما هو الشرط فلا اقل من ان يكون محتمل التحقق وحاصل الدفع انه
لو كان الاشكال الاول على تقدير ارادة الجميع والثاني على تقدير ارادة عصرنا بان يكون الكلام محتملا لهما
على السواء لكان الامر كما ذكر من رجوع الاشكالين الى اشكال واحد لكن ههنا السر كلمات الامة في التعريف لا حملها
على ظواهرها فالاشكال الاول وارد على الحد لا محيد عنه والاشكال الثاني على تقدير التنزل عن كون الظاهر
ذلك وتجويز ارادة اتفاقهم في عصرنا ومثل هذا يصلح ان يجعل اشكالين فلا اشكال وبما قررنا ظهر ان ما كتبه بعض
الفضلاء على الاشكال الثاني ان هذا بحث بعد التنزل وان كان لا يلائم قوله وههنا اشكالات لان ظاهره ورود
جميع الاشكالات معا فيه ما فيه فكانه قد تبع المحشي في جعل ذلك بحثا بعد التنزل ولم يتفطن بالغرض منه والباعث
له عليه فتفطن الشارح فلا يطرد بتقدير اتفاق الامة الخ لو بوجوب تحقق مادة النقض اندفع هذا
اذ ربما لا يتحقق عصر خال عن المجتهد وعلى تقدير تحققه فربما لا يتحقق اتفاق اهله ولو قيل بكفاية جواز
تحققها فلا يرد ايضا الا على مذهب من يجوز الخلو لا على مذهب من لا يجوزه الا ان يعلم ان الغزالي ممن يجوزه
هكذا ينبغي تقرير الايراد واما ما ذكره بعض الافاضل من انه اما ان يكون النقض بخروج اجماع متفق على كونه

ظ في الجميع والحدود
يجب صح

تحقق المقام وانه على ما حققه الشارح لو حاول احد تصحيح تعريف المص في نفس الامر فلا بد من عنايته وان لم يكن ذلك مرضيا عند المص
وح لا يرد عليه ما اوردنا لكن لا يخفى بعده ويرد على الوجوه ان ما ذكره الشارح لا يفيد الا امكان تصحيح تعريف الغزالي كما يقول بانه
جعل المعرف هو الاجماع الذي كان حجة على حكم شرعي بقرينة ان الكلام في ادلة الاحكام الشرعية وهذا لا يقتضي ان لا يصح
اطلاق الامر في تعريف المص اذ لا فساد ايضا في ان يجعل المعرف مطلق الاجماع من غير تخصيص بما يكون حجة شرعية بالمعنى
المذكور وان خصص بما يكون حجة شرعا في الجملة كما فعله الشارح والقرينة المذكورة لا يوجب التخصيص بل انما يجوزه وعلى تقدير
ان يجعل المعرف هو الاجماع الذي كان حجة شرعية بالمعنى المذكور فيكفي في ذلك كون الاجماع من حيث هو حجة شرعية وفي
ضمن افراده التي وقعت على حكم شرعي ولا يلزم ان يكون جميع افراده واقعا على حكم شرعي ايضا يكفي فيه كونه حجة شرعية
على تقدير دلالته على حكم شرعي وان لم يدل عليه بالفعل الا ترى ان الكتاب والسنة ايضا من الادلة الشرعية مع ان كثيرا
من الكتاب والسنة مما لا يتعلق بحكم شرعي فلا بد في الحكم بكونهما ايضا من الادلة الشرعية من التمسك باحد
ما ذكرنا من الوجهين نعم لا حجر ايضا في ان يجعل المعرف هو الاجماع الذي كان حجة على حكم شرعي بالفعل ويخرج
الاجماعات التي لا يكون كذلك وعلى هذا فتحقيق الشارح لا يفيد الا تصحيح تعريف الغزالي لا وجوب تخصيص الامر بالديني
وفساد تعريف من اطلقه او احتياجه الى التخصيص فتامل وبعض الافاضل حاول تحقيق المقام فكتب على قول الشارح
والا فلا يتصور حجيته فيه ان كان انحصار حجة الاجماع في الامر الديني بهذا المعنى اتفاقيا كما هو ظ قوله فلا يتصور حجيته فيه فيجب
ان يزاد في تعريف المص ايضا قيد تخصيص الامر بالديني وان لم يكن اتفاقيا فيكون راي الغزالي تخصيص الاجماع
بالامر الديني وراي المص تعميمه ويصح كل من التعريفين عند معرفه انتهى وكانه لم يحمل الحجية على الحجية الشرعية
اي الحجية على حكم شرعي بل حملها على مطلق الحجية فلذا بنى تحقيق المقام على ما ذكره من الترديد ولا يخفى ان
عدم حجية الاجماع في الامر الدنيوي المحض ليس مما لا يتصور ولا باتفاق كيف وسيجيء في اخر بحث الاجماع انه لا يصح التمسك
بالاجماع فيما يتوقف حجية الاجماع عليه واما غيره فان كان دينيا صح اتفاقا وان كان

دنيويا

كان دنيويا صح ايضا خلافا للقاضي عبد الجبار من المعتزلة فان له فيه قولين وذلك كالاراء والحروب وفي بعض النسخ
في الحروب وظاهر ان المراد بالدنيوي هو الدنيوي المحض وح فكيف يتوهم ان عدم حجيته في الامر الدنيوي اتفاقي فضلا
عن ان لا يتصور كما عبارة الشارح فالصواب حمل الكلام على ما ذكره المحشي من ابتناء الكلام على ان المعرف هو الاجماع الذي
كان حجة شرعية اي حجة على حكم شرعي كما ذكرنا لا يصح ما ذكره من عدم تصور حجيته في الامر الدنيوي المحض وظ انه هذا
لا مجال للترديد الذي ذكره هذا الفاضل ثم انهما كان في حكمه على التقديرين بوجوب ان يزاد في تعريف المص ايضا قيد
تخصيص الامر بالديني مما ظهر بك فساده انه ح يجوز تخصيص الامر بالديني لا انه يجب التخصيص كما فصلناه هذا وكتب بعض
الفضلاء على قول الشارح فلا يتصور حجيته انه لا يخفى ان منصب هذا الموجه المنع فانه مانع لكون هذا الاجماع من افراد
المحدود اي الاجماع الحجة حتى يلزم من خروجه من الحد عدم انعكاس الحد والا فلو كان هذا القول بطريق الدعوى
فلا يخفى من اشكال اذ الحجة الشرعية ليس معناه ان مدلوله من الامور الشرعية بل المراد حجيته من الشرع فان الكتاب
من الادلة الشرعية مع انه حجة ايضا في مدلوله الذي ليس من الامور الشرعية الا ان يكون بعض الادلة الاتية لا يدل على
حجية الاجماع الا في الامور الشرعية وانت تعلم ان بعض الادلة الاتية يدل ايضا على الحجية مطلقا وان لم يكن في الامور الشرعية
كقوله عليه السلام لا يجتمع امتي على الخطأ وغير ذلك فانه تمام بالنسبة الى الديني والدنيوي فتامل ولا يخفى ان قوله
والا فلا يتصور حجيته صريح في الدعوى ولا يحتمل الحمل على مجرد منع الحجية مع انه لو حمل على مجرد المنع بلا سند وشاهد
ولم يكن له وقع اصلا ثم الشارح في اصل كلامه تبع ويكفيه الاحتمال ومحض كلامنا انه لا يلزم عدم انعكاس التعريف لاحتمال
ان يجعل المعرف في كلامه هو الاجماع الحجة على حكم شرعي لما ذكرنا من ان الكلام في ادلة الاحكام الشرعية او الاجماع الذي
كان حجة شرعية واريد بالحجة الشرعية هذا اي الحجة على الحكم الشرعي وعلى التقديرين فليحمل على الحجة بالفعل
لا ما يكون من شانه ان يكون حجة عليه وح فظ انه لا يتصور حجيته بهذا المعنى على الدنيوي المحض وظ انه لا مانع
من جعل المعرف هو الاجماع الحجة شرعا على احد الوجهين ولا يرد عليه ما ذكره من ان الكتاب من الادلة الشرعية مع انه حجة

حجة الشرع في مدلوله الذي ليس من الامور الشرعية اما على الوجه الاول وهو ان يجعل قيد الموقوف الحجة على حكم شرعي فلانا لانم
ان مطلق الكتاب من الادلة على الحكم الشرعي وان سلم ما ذكره من انه من الادلة الشرعية واما على الوجه الثاني وهو ان يجعل
القيد الحجة الشرعية واريد به ما ذكرناه فلانا لانم ايض ان مطلق الكتاب من الادلة الشرعية بهذا المعنى بل يجعل المطلق من
الادلة الشرعية بمعنى ان من شانه ان يكون حجة شرعا وحجة شرعا اذا دل على حكم شرعي اذ باعتبار بعضها منه كذ فلا يلزم
ان يكون كل بعض منه دليلا بالفعل كيف والمعنى الذي ذكره ايض الحجة الشرعية وهو ان يكون حجيته من الشرع لا يصدق
على جميع الكتاب فان فيه ما لا يصلح للحجية اصلا فعلى ما ذكره ايض لا بد في تصحيح جعل مطلقه من الادلة الشرعية من التمسك
باحد الوجهين الذين ذكرناهما ومثل الكلام في السنة ثم لا يخفى ما في المعنى الذي ذكره اذ الكتاب حجة على الشرع فكيف
يجعل حجيته من الشرع وايض كيف يصح جعل حجية السنة من الشرع مع ما فيه من الدور وانظ وكذا بعض انواع الاستدلال
كالاستصحاب واصل براءة الذمة فان حجيته بحكم العقل لا الشرع فكان عليه ان المراد ان لا يفيد الشرعية بما يكون
مدلوله من امور الشرع باعتبار تفسيرها بالحجية المتلقاة من الشارع او الحجة الخاصة باهل الشرع اي الحجة عندهم دون
غيرهم ونحو ذلك مما لا يرد عليه ما اوردنا فتامل ثم نقل هذا الفاضل قول المحشي وح يحتاج في تصحيح الحد [illegible]
الشرعية فاله كلام صاحب الرد ودوا النقود ايض قريب منه واقول لا حاجة الى العناية اصلا لا في كلام المص ولا [illegible]
فان المص لما اعترض على الغزالي لما توهما بتخصيص الامر بالديني ظن ان مختاره تعميم الاجماع بالنسبة الى الديني والدنيوي
وعمم في حده قاصدا الى هذا التعميم فلا تنافي في كلامه ولا يحتمل تخصيص تعريفه بما يتعلق بالديني واما الش المحقق
فمختاره تخصيص الاجماع بالديني فصحح كلام الغزالي بحيث يندفع عنه اعتراض المص والتعميم الذي ذكره سابقا
في حد المص تفسير لكلام المص وتصريح بمقصوده لا انه مختار الش ومعتقده وانما ترك الاعتراض ثمه
اعتمادا على ما سيعلم في حد الغزالي فعلم ان الكلام مستقيم بلا عناية وتكلف فتامل انتهى ولا يخفى ان ما ذكره في
دفع التنافي عن كلام الش وان كان صحيحا كما اشرنا اليه ايض لكن لا ينبغي الاقتصار عليه بل ما ذكرناه سابقا

من الوجوه

من الوجوه في حده اظهر واولى على انه حمل كلام الش في توجيهه حد تعريف الغزالي على المنع وبعد حمله على المنع
لا يمكن الحكم بفساد شيء من التعريفين اذ يكفي المنع في المقامين فتامل ثم ينبغي حمل المجتهدين ولا يكون المراد
اعتبار اتفاق الجميع في الجميع بل على سبيل التوزيع اي اتفاق مجتهدي كل فن في ذلك الفن فالعبرة في مسائل الكلام بالمتكلمين
وفي مسائل الفقه بالفقهاء وهذا مع ظهوره مما صرح به الرازي في المحصول هذا ونقل بعض الافاضل انه قيل
كما يكون الاجماع في الفروع والمسائل العملية كذا يكون في الاعتقاديات والعلميات المحضة كمسائل الكلام فينبغي ان
يراد بالمجتهدين من يعم المجتهد في الفروع والاصولين فان قلت واستشعر بان المجتهد مشترك بين من فاز برتبة الاجتهاد
وصلح لان يقلد في المسائل وبين من له خوض في الكلام والبحث عن العقائد الدينية بحيث يقدر على دفع الشبهة
والزام الخصوم او من حصل له طرفا من علم الكلام يقدر على استنباط الدلائل وتهذيب البراهين والمقدمات
او ما يجري مجرى هذين المعنيين اشتراكا لفظيا فيلزم استعمال اللفظ فيما يعم معنى المشترك ولو كان حقيقة ومجازا
كما هو الظ لزم عموم المجاز وذلك لا يليق بالتعريفات وايض فالظ ان اجماع المجتهدين في المسائل الكلامية ليس
بحجة لما ستعرف ان التقليد في العقائد الدينية غير جائز على المذهب المنصور والوجه في عدم اعتبار المقلد في الاجماع
على ما سيجيء هو وجوب تقليد المقلد المجتهد وحرمة مخالفته له وهو غير جائز في العقائد ومسائل الكلام والوجه
الاخر وهو امتناع اتفاق المقلد والمجتهد قاطبة في مسئلة ايض غير جار فيه لان الواجب الاستدلال على المكلفين
والظاهر انهم اتفقوا استدلالا على العقائد وانعقد اجماعهم عليه والا لزم ان يكون اكثر اهل الاسلام وهم من سوى
المجتهدين في علم الكلام مخطئين مخلين بالواجب فتا وكافرين في كل مسئلة من مسائل الكلام ولا يقول به احد
فالصواب ان يحمل المجتهد على الفقيه الذي يجيء تعريفه في اخر الكتاب وبين المص في هذا المقام تعريف الاجماع
الذي هو المقصد الاخص بهذا الفن ويعلم ما سواه مقايسة وحمل المجتهد على ما يعم من يتاتى له الاستدلال في المسئلة
الكلامية فيفتنا واجميع الامة بالنسبة اليها تعسف تدبر انتهى وانت خبير بان بعد حمل المجتهد ههنا على المعنى الاعم

عدم اجتماع الامة على الخطا باعتبار دخول المعصوم فيه فكيف يمكن اجتماعهم على الخطا وكا يرد طايفة منهم على الحق
وهم المعصوم ومن يتبعه هذا اثر قول هذا الفاضل وبعلم ما سواه مقابسته كانه اخذه من كلام المحشي وغفل عن
انه انما يستقيم على ما ذكره المحشي بناء على قوله بحجية الاجماع في غير الفروع واما ما حققه هذا الفاضل من عدم حجية
في غيرها فلا حوالة على قياس الا ان يكون مراده بالمحال بالقياس هو حجية الاتفاق فلا من يتاتى له الاستدلال في المسئلة
الكلامية الذي مرجعه عنده الى اتفاق كل الامة كما اشار اليه بقوله وحمل المجتهد على ما يعم الخ ثم قد ظهر مما اوردنا في قوله
وحمل المجتهد الخ اذ قد ظهر لك امكان حمله في الاعتقاديات ايضا على معنى لا يتناول كل الامة وهو كل من يبذل جهده في تحصيل
الدليل فيها فتبصر ونبين لك وجه حجية اتفاقهم فتذكر على ما يتناول المجتهد في الاصول الكلامية وكذا اصول الفقه
كما اشير اليه فيما نقلنا عن بعض الافاضل فان الكلام فيها ايضا مثل الكلام في الكلام كما لا يخفى الشرح اتفاقهم وقوع
نسخ وبهم في نقل الحكم اليهم قال بعض الفضلاء الظاهر ان المراد بالحكم ههنا خطاب الله وما في حكمه مما يستنبط
منه الاحكام الفرعية لا نفس الاحكام المستنبطة والمراد بالنسخ وبهم في النقل الاشتراكهم في اصل النقل لا عدم الاختلاف
في طرق النقل فان توقف الاتفاق عليه ظاهر البطلان فصورة هذه الدعوى حينئذ ان اتفاقهم في مسئلة يتوقف
على نقل دليل المسئلة اليهم ولا يخرج من قوة اذ لا يمكنهم الفتوى بدون الاطلاع على الدليل واقول وبعد فيه نظر اذ لا
نفاق يمكن ان يحصل بدليل عقلي على مطلوب بلا احتياج الى نقل دليل اليهم فتوقف الاتفاق على نقل الحكم اليهم كليته ممنوع ولا
ان اشتراكهم لا يمنع من اتفاقهم على دليل عقلي فيمكن حصول الاجماع في هذه الصورة فتامل واما ما اورده المحشي الشيرازي
من النظر فكانه مبني على حمله الحكم على ما يستفاد من الخطاب والدليل لا على نفس الخطاب فان اريد انه لا احتياج الى نقله اصلا
بل يستنبط من الكتاب المتواتر نقله اقول الظاهر ان مرادهم بالحكم ههنا الخطاب والدليل ما يستنبط منه كما مر وح يندفع
النظر المذكور اذ لا شك انه لا بد من نقل الدليل الى الكل وان كان هذا الدليل هو الكتاب وعلى تقدير ان مراده نفس الخطاب
والدليل وان كان بالحقيقة فلان المعرفة قد تحصل بالكتاب او كان مراده من الحكم ما يستنبط وسلم انه لا بد من نقله الى الكل

لكن يكفي

لكن يكفي لنقله القرآن المتواتر ولا يشعر به قوله الى نقل آخر فهو بالحقيقة ايراد ونظر على المقدمة القائلة بان الاشتراك
يمنع نقل الحكم اليهم بان الكتاب متواتر نقله او معرفة الحكم قد تحصل بالكتاب المتواتر نقله فلا يحتاج الى نقل آخر حتى
يستبعد الاشتراك فيندفع بان تواتر الكتاب لا يقتضي كونه منقولا بالنسبة الى كل واحد نعم يقتضي كونه قطعيا بالنظر
الى من يكون متواترا بالنسبة اليه ولو وجد بان كل من جد في الطلب وبحث عن الادلة من مجتهدي هذه الامة
لا شك ان الكتاب منقول اليه متواترا صار عين الجواب الذي ذكره الشارح بقوله لدفع الحجة فتامل انتهى وات
خبير بان الحكم كما سبق تعريفه من المص هو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين والظاهر منه على ما يعم هو نفسه
وقد يطلق على لفظه ايضا فيكون الحكم هو الايجاب مثلا اي قوله افعل نفسا او لفظا وقد يطلق ايضا على كلام
وهو الوجوب مثلا ولا يخفى ان الحكم في دليلهم ههنا يمكن حمله على كل من المعاني اذ الاتفاق في مسئلة كوجوب
شيء مثلا فرع نقل الوجوب اليهم وكذا فرع نقل الكلام النفسي المتضمن له اي الايجاب والمراد بنقله في الصورتين
نقل ما يدل عليه من النص مرادا به وينتهي حكمه الى حكمه اذ لا سبيل الى نقلهما غير ذلك ولو اريد بالحكم الكلام اللفظي
فالاتفاق فرع نقله اليهم بنفسه بلا حاجة الى مؤنة ما ذكرنا من التوجيهين وهو بعينه الحكم على تقدير حمله على
الخطاب اللفظي وما ذكره المحشي من النظر متوجه على التقادير اما الاول والاخير فلان الحكم قد يستنبط من الكتاب
وهو متواتر غير محتاج الى نقل آخر فان اريد بالنقل المحتاج اليه ما يعم نقله فقد وقع ذلك بالنسبة الى الكل وكفى وهو
فلا يمكن القول بان الاشتراك يمنع منه وان اريد نقل آخر فلا حاجة اليه لكفاية الكتاب في نقله واما على الثاني
فهو ان يراد بالحكم هو الخطاب اللفظي الذي صار محل الاتفاق يجوز ان يكون عين الكتاب المتواتر نقله وح ايضا
يتوجه ما ذكرنا من شقي الترديد بخلاصة النظر متوجه على التقادير لكون قوله المعرفة لا يحصل بالكتاب هو حمل
الحكم على الاول والاخير وكان في جمعهما شبهة بتاطلاق الحكم عليهما لا عدم توجه نظره على تقدير الحمل على الخطاب اللفظي
على انه على تقدير الحمل عليه يكون توجيه هذه العبارة بان المراد ان معرفة الحكم قد تحصل بالكتاب باعتبار انه جزؤه فتامل

ويقول المحشي [illegible] لان [illegible] [illegible]
الا ان [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible]
[illegible] الافضل [illegible]

الحاصلة بالتواتر تستلزم معرفته وقطعه بما فوقها ان تخييه هذا الفاضل من تحقيق معنى الحكم وان مبنى كلام المحشي
ما مر وان المراد منه غيره وانه لا يتوجه على المعنى الذي ذكره نظر المحشي كله تطويل بلا طائل الصحيح حكم كلامهم على نحو
وتوجه خلاصة النظر ايضا كذلك فلا يبقى لا يراد على المحشي سوى ان مرادهم من النقل ما يشمل نقل الكتاب ايضا وتواتره
لا يفيد في القدح في الدليل لان تواتره لا يقتضي كونه مفقودا بالنسبة الى كلها حال الى آخر ما نقلنا عنه ولا يخفى عدم
وقعه فان التواتر وان لم يقتض كونه مقطوعا بالنسبة الى كل احد لكن لا شك في تواتر الكتاب بالنسبة الى كل من بلغ رتبة
الاجتهاد من المسلمين في اي قطر من الارض فان انتشارهم لا يمنع من استنباط جميعهم الحكم منه بدون حاجة الى التمسك بالاجماع
الش من منع المنع على تقدير جدهم في الطلب وبحثهم عن الادلة لان وقوع تواتره بالنسبة الى الكل اغناهم عن الحاجة
الى ذكر الجد والبحث وانما يحتاج اليه في معرفة ما لم يبلغ الى ذلك الحد من التواتر من الاخبار وكفى بذلك فرقا بين
ما ذكره وبين ما ذكره الش فلا يراد عليه اصلا نعم يمكن ان يوجه تسليمهم هذا كالدليل الثاني لهم مبني على ان كلامهم في الاجماع
الذي يحتاج اليه ولا يغني عنه دليل غيره وح لا يتوجه عليهم نظر المحشي فانهم اذا استندوا الى الكتاب فالكتاب
اغناهم عن التمسك باجماعهم فتامل واما ما ذكره هذا الفاضل من النظر وهو احتمال حصول اجماعهم بالدليل العقلي
يندفع ايضا بما ذكرنا من التخصيص اذ الدليل العقلي الذي يتيح لجميع مجتهدي عصر مع انتشارهم كان لا بد ان يكون من الظهور
وخفة المؤنة بحيث يخطر ببال كل مجتهد فيغنيه عن الاجماع ولعل المناقشة فيه مجال والاظهر في دفع نظره ان مراد النظر
بكلامهم في الاجماع في الفروع وظاهر ان الدليل العقلي لا يستقل بمعرفة الاحكام الفرعية وما يمكن التمسك به في الاحكام الفرعية
من حكم العقل كاصالة البراءة الذمة ونحوها انما يصح التمسك به بعد الفحص عن الادلة الشرعية وتحقق ورودها وعدم
ورودها في المسئلة واما قبل ذلك فلا وعند ذلك يتوجه ايضا كلامهم فان انتشارهم يمنع من ذلك التحقيق والتفتيش
فلا بد في اجماعهم من التمسك بما ذكره القوم فتامل   نعم العلم بالاتفاق يتوقف على ما اعترض عليه بعض الفضلاء بانه لا
ارتباط له بهذا المقام اذ ليس الكلام هيهنا في نقل حكم بعض المجتهدين الى بعض اخر بل الكلام في نقل دليل المسئلة من

الشارع الى المجتهدين كما عرفت نعم هذا القول يناسب ما توهم بعض الشراح ان المراد بنقل الحكم في المتن نقل حكم
بعضهم الى بعض ولا يخفى فساد هذا التوهم فان الاتفاق لا يتوقف على هذا النقل اصلا فتامل انتهى ولا يخفى ما فيه
فان مراد المحشي انه لو كان الكلام في العلم بالاتفاق لامكن حمل ما ذكروه من التوقف على نقل الحكم على نقل حكم بعضهم
وفتواه الى بعض كما فعله بعض الشراح رحمه ولكن الكلام في اصل الاتفاق وظاهر انه لا يتوقف على ذلك فلا بد من حمله
على نقل حكم الشارع اليهم كما حملنا وح يرد عليهم ما اورده من النظر وعلى هذا فلا خفاء في ارتباطه بالمقام
كيف ولو نقل لاغنى عن الاجماع قال بعض الفضلاء لا يخفى انه احتمل المصنف وجه عدم النقل فبينه الش المحقق بان النقل
يستلزم مفسدة وهو الاستغناء عن الاجماع مع ان الكلام في الاجماع الذي يستدلون به واقول فيه انه لو سلم
استلزام نقل القطعي الاستغناء عن الاجماع وقطعنا النظر عن الاحتياج الى الاجماع للتاكيد والتقوية قلنا الا
عنه لا مفسدة فيه اذ لا يوجب عدم انعقاده او عدم كونه حجة او عدم استدلالهم به لان الدلائل المتعددة على
مطلوب واحد كلا منها يغني عن الباقي مع انه يمكن التمسك بكل منها فتامل انتهى وكان هذا الفاضل وكذا المحشي حملا الا
عن الاجماع على ان لا يكون له فايدة تختص به ولا تحصل الا به فاعترضا عليه بمنع ذلك اذ الدلائل المتعددة تفيد تقوية
الحكم وتاكيده فيكفي لفايدة الاجماع ايضا مع وجود القاطع افادته تاكيد الحكم وتقويته ثم اعترض هذا الفاضل بعد
التنزل بانه لا حاجة في نصب دليل على حكم الى الاحتياج اليه لفايدة تختص به بل يكفي فيه امكان التمسك به ايضا وان كان
هناك دليل اخر ايضا يمكن التمسك به كما هو شان الدلائل المتعددة على مطلوب واحد ولا يخفى انه يمكن حمل كلام المستدل
على ان كلامهم في الاجماع الذي يحتاج اليه في اثبات الحكم ولم يكن هناك دليل قطعي اخر على الحكم اي لا يمكن ثبوت الاجماع
في مثل هذا الموضع الذي هو العمدة في الاحتياج الى الاجماع والبحث عنه واما اذا كان هناك دليل قطعي على الحكم فلا نمنع
من ثبوت الاجماع فيه ايضا على وفق ذلك الدليل فايدة يعتد بها ومرادنا من انكار ثبوته هو انكاره فيما لا يكون كذلك وح فلا
يرد عليه شيء من الاعتراضين فتامل   الش وذلك كاتفاقهم على اكل الزبيب الاسود الخ قال بعض الفضلاء بعد ما ابطل حصول

كالإجماع لكن امتناع نسخه إنما هو بالمعنى المصطلح فقط فيجوز دفعه بأن يظهر أنه كان منسوخا بأن يظهر نسخ حكم أصله فيكون
حكمه أصله ولا يكون له قوة بالنسبة إليه وهذا بخلاف الإجماع لامتناع دفعه بالكلية ولا ريب في استلزامه الفوز ومستنده
البتة وإن امتنع كونه منسوخا لكن امتناع ذلك إنما يظهر بوقوع الإجماع على وفقه ولولاه لاحتمل النسخ بكتاب وقواطع
الكتاب والسنة فلا يقدح ذكر في قوة الإجماع بالنسبة إليه دليل عليها فتأمل انتهى هذا مع جواز خفاء بعضهم
كلام الشرح هاهنا لا يطابق المتن فإن المتن جعل الخفاء وما بعده دليلا على استحالة تنوعهم عادة والشارح استحالته
مع قطع النظر عن تلك الاحتمالات بناء على أن من أنصف من نفسه جزم بأن جميع علماء الشرق والغرب لا يعرفون بأعيانهم
فضلا عن تفاصيل أحكامهم وإن لم يجوز شيئا من الاحتمالات المذكورة ثم جعل جواز تلك الاحتمالات مؤيدا وموكدا
للدعوى المذكورة والأمر فيه هين فإن لكل منهما وجها والتقييد بقوله عمدا مع عدم وجوده في المتن لتصحيح مقابلته
مع الاحتمالات الثاني الذي بعده لوجود الخفاء فيها البتة لا يخفى والمطمورة حفرة يطمر فيها الطعام أي يخبأ وقد
طم تعالى حوشما والمراد هنا حفرة مثل السرداب والخمول هو كونه ساقطا لا نباهة له وفسره بعض الفضلاء
بكونه حيث لا يعرف كونه مجتهدا مع كونه كذلك ولا يخفى ما فيه فإن ذكر ليس معناه لغة ولا عرفا في المقام فإن المراد خمول أزيد
من ذلك حيث فرع عليه قوله فلا يعرف له فتواه انتهى أو كذبه في قوله وذلك إما مع سبب مجوز له شرعا أو بدونه
إذ العدالة لم تعتبر في الاجتهاد كما ذكره بعض الفضلاء انتهى وإن صدق فيما قال أي إن تنزلنا عن جميع الاحتمالات المذكورة
وسلم الاطلاع على قوله وصدقه فيما قال فالعلم بعد ذلك متعذر إذ لا يمكن السماع إلخ وقال بعض الفضلاء أول كلام من الاحتمالات
السابقة بعد التسليم فلا خصوصية للتفريع بالتسليم هاهنا فتأمل انتهى ولا يخفى أن الاحتمالات السابقة جميعها بمنزلة دليل
واحد لعدم إمكان العلم بالإجماع باعتبار عدم إمكان العلم برأي الجميع عادة بوجود تلك الاحتمالات فلا يحسن التسليم فيها
وأما ما ذكره آخرا فهو وجه آخر بعد تسليم دفع جميع تلك الاحتمالات لعدم إمكان العلم به باعتبار إمكان العلم باجتماعهم
في زمان واحد الذي هو المعتبر في الإجماع فناسب إشارة إلى التنزل عنها كما فعله فلا مؤاخذة عليه على أنه على التقدير تمامها

وإلا وقع له كما لا يخفى أقول فيه أنه يجوز ضبط التاريخ إلخ قال بعض الأفاضل فيه أن ضبط التاريخ على هذا الوجه
إنما يتصور لو لم يكن الظاهر في البلاد مختلفة واتفق من جميع المجتهدين ضبط ذلك التاريخ وكلاهما غير واقع
أما الأول فلأن أوقات الليل والنهار تنتقص وتزداد وتختلف باختلاف البلاد جزما إلا أن يناط التاريخ بالانتقالات
والاتصالات النجومية التي لا تختلف باختلاف البلدان وهذا ممتنع عادة من جميع المجتهدين بل من أكثرهم انتهى وأما الثاني
فلأن الناس يختلف طبائعهم وإن اتحدوا نسبا وتجدد أفكارهم يوما فيوما فلو ذهبوا يضبطونه بالتواريخ لضاع
أوقاتهم وفسدت معايشهم وأيضا لم يجر العادة إلا بضبط تاريخ ما يندر وقوعه ويعد من العظائم وأما اعتقاد
لاسيما الظنية فممتنع عادة سيما من الجم الكثير على أن يطرأ النسيان والسهو يقدح في العلم بالإجماع لجواز أن
في التاريخ ويسهو وينسى في الضبط على أنه لا يجري على مذهب من يشترط انقراض العصر انتهى وفيه نظر أما أولا
ففيما ذكره أولا من أن هذا إنما يتصور لو لم يكن الظاهر في البلاد مختلفة فإن العلم بمذهب عمرو في ظهر يوم كذا لا يلزم
أن يكون بإخباره بأن مذهبه في ظهر كذا ذلك حتى يرد ما ذكره بل يجوز أن يكون بإخباره بأن مذهبه ذلك في كل قطعة
زمان تشتمل على ذلك الظهر قطعا كأسبوع أو شهر أو سنة تشتمل عليه ولا بعد في وقوع مثل ذلك وبه فلا حاجة
ذكره وكان المحشي قال ونعلم أن عمرا كان في الوقت المعين ولم يقل في ظهر أو في ظهر يوم كذا إشارة إلى ما ذكرنا فلا تغفل وأما
ثانيا ففيما ذكره ثانيا من دعوى عدم وقوع ضبط التاريخ من جميع المجتهدين تمسكا بما ذكره من الوجهين أما الوجه الأول
فلأن الناس وإن كان قد تختلف طبائعهم ويتغير آراؤهم لكن ليس ذلك شيئا فشيئا بعنوان الحركة في الرأي بحيث يكون
لهم في كل آن رأي لا يكون لهم في سابقه ولاحقه من الآنات حتى لا يمكن ضبط ذلك ولا بعنوان أن يكون لهم في كل لحظة
أو ساعة أو يوم أو شهر رأي لا يكون لهم في سابقه ولاحقه من جنسه حتى يكون في ضبط ذلك تضييع أوقاتهم وفساد
في معايشهم كما ادعاه هذا الفاضل بل لو تغير رأي مجتهد بعد ما استقر رأيه فيكون ذلك نادرا وإنما يكون في الزمان يقع
بعده مدة مديدة وظاهر أنه لا امتناع في ضبط ذلك ولا لبس في ضبطه تضييع في أوقاتهم ولا فساد في معايشهم لاسيما في ...

فالمناسب نظر فانا مع تلك الاحتمالات قد نعلم الاجماع قطعا اعلم ان المنكرين على ما نقله الامام في المحصول ذهبوا الى ان
اتفاقهم على الحكم الذي لا يكون معلوما بالضرورة محال كما ان اتفاقهم في الساعة الواحدة على المطعوم الواحد والتكلم بالكلمة الواحدة
محال وربما قال بعضهم كما ان اختلاف العقلاء في الضروريات محال فكذا اتفاقهم في النظريات محال ومنهم من سلم امكان هذا
الاتفاق في نفسه لكنه قال لا طريق لنا الى العلم بحصوله لان العلم بالاشياء اما ان يكون وجدانيا كما نجد في انفسنا الجوع
والعطش واللذة والالم او بالنظر العقلي او الحس او الخبر وظاهر انه لا مجال للوجدان او النظر العقلي لا مجال لهما في ان الشخص الفلاني
قال بهذا القول ولم يكن يعتقد فينبغي ان يكون الطريق اليه الحس والخبر ولا طريق الى العلم باقوال كل الامة المنتشرين في المشرق
والمغرب بالحس او الخبر على ما فصله الشارح في حجة المنكرين في المقام الثاني ثم اورد عليهم وجوها من النقض منها انا نعلم بالضرورة
ان المسلمين مطبقون على وجوب الصلوات الخمس واجاب بمنع العلم القطعي فان كل من قال بنبوة محمد صلعم قال بوجوب الصلوات
الخمس وصوم رمضان وان كنا نعرف حصوله بالظن قال والذي يدل عليه ان الانسان قبل الاحاطة بالمقالات الغريبة
والمذاهب النادرة يعتقد اعتقادا جازما ان كل المسلمين يعترفون بان ما بين الدفتين كلام الله تعالى واذا فتش عن المقالات
الغريبة وجد في ذلك اختلافا شديدا نحو ما يروى عن ابن مسعود انه انكر كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن ويروى
عن قوم من الخوارج انهم انكروا كون سورة يوسف من القرآن ويروى عن كثير من قدماء الروافض ان هذا القرآن
الذي عندنا ليس هو الذي انزله الله تعالى على محمد صلى الله عليه وآله بل غير وبدل وزيد فيه ونقص عنه واذا كان
كذلك علمنا انا وان اعتقدنا في الشيء انه مجمع عليه اعتقادا قويا لكن ذلك الاعتقاد لا يبلغ حد العلم ولا يرتفع عن درجة
الظن ولا يخفى ان ما نقلناه صريح في انكار العلم بالاجماع حتى فيما هو من ضروريات الدين كوجوب الصلوات الخمس والصوم وما
اشبههما وح فيتجه عليه ما اورده المثبتون من انه تشكيك في مقابلة الضرورة وما ذكره المحشي من الاعتبار عليها ولا مجال
للشك والريب في اتفاق كل المجتهدين ممن قال بنبوة نبينا صلعم على وجوب الصلوات الخمس والصوم والحج وما شابههما وما ذكروه
من الاختلافات لا يعدم امكان العلم بقول الجميع بالحس او الخبر بل لا يقدح فيه لانا نختار ان العلم به باعتبار انه صار ضروريا من الدين

المهمة الضرورية واما الوجه الثاني فلان عدم جريان العادة الا بضبط التاريخ بالسند وقوعه وبعده من العظائم انما يسلم في
ضبطه بعنوان الكتابة والتحرير واما ضبطه في الخاطر فكثيرا ما يقع في الاعتقادات وان كانت ظنية فانا نجد من انفسنا
في كثير من المسائل الوضعية المهمة انا منذ اجتهدنا فيها كان رأينا وظننا فيها كذا ولم يتغير اصلا وان تغير بانا وجدنا
في مدة كذا كذا تحجبنا كان رأينا فيها كذا وبعدها تغير الى كذا وانكار ذلك مكابرة محضة وح فيمكن العلم بالاجماع باخبار
الجميع بان رأيهم في مدة اجتهادهم في المسئلة الفلانية كذا من غير تغيير اصلا واخبار البعض الآخر بان رأيه في سنة
كذا وسنين كذا من الزمان الذي يشتمل عليه زمان اخبار الآخرين كذا وان تغير رأيه بعد ذلك او لم يكن ذلك رأيه قبل
ذلك وظاهر انه لا مجال لدعوى امتناع وقوع ذلك بل ولا لدعوى زيادة استبعاد في وقوعه واما ما ذكره من العلاوة
الاولى فمندفع بان احتمال السهو كثيرا ما يرتفع مع العلم بعد التامهم وضبطهم فيما يلاحظ من كيفية اخبارهم وما نقل بعض
الهمام التقي بن سبكي في المسائل الضرورية المهمة واما ما ذكره من العلاوة الثانية فهو ما ذكره بعض الفضلاء
وتبعه هذا الفاضل البص وهو ان قيل متجه فان العلم باتفاق الجميع الى انقراض عصرهم ممتنع عادة ومستبعد جدا
لكن الحق عدم اشتراط الانقراض كما اختاره المحققون منهم المص والشارح فلا ضير في اتمام الحجة على المشترطين فتأمل
الشرح المقام الثالث النظر في فصل الاجماع الحجة من يحتج به الظاهر ان غرضهم في هذا المقام انه على تقدير تسليم
الجواز العلم به بالسماع عن المجتهدين واخبارهم جميعا لاحد برأيهم فلا يمكن العلم به لغير من علمه بهذا الوجه بعنوان
النقل الغير كما هو الشائع في الاحتجاج بالاجماعات المنقولة فهم في هذا المقام لا ينكرون جواز الاحتجاج
بالاجماع مطلقا بل بخصوص الاجماعات المنقولة التي عليها المدار وعلى هذا فلا اتجاه لما سيذكره المحشي من انه يمكن
ان يقال لا حاجة الى المقام الثالث لكلام اذ لا يجوز ان يكون من علم الاجماع منهم هو المجتهد الذي يحتج به وح لم
يحتج الى المقام الثالث ولا يكفي ثبوت المقام الثاني فتأمل الشرح لا سبيل الى اخرى الاجماع نقلا عن الغزالي
وبعض الحنفية فهذا قول الحق ذكروه هنا لا انه معتقد المص والشارح فانه سيجيء قريبا هنا ان الحق وجوب العمل

نصا عن المجتهدين الذين يحتاج الى معرفتهم في الاجماع وانما اضاف قد كل المسلمين الى نفسه استظهارا وتقوية للايراد والا
فلا يتعلق الغرض به فتامل لا يرد ان هذا اي تقدم الدليل القاطع على المظنون لان المص ادعى العلم بتحقق الاجماع
في الجملة وان كان عن المدعى بحجة اخرى كتاب او سنة متواترة وقد حصل هذا المقصود هاهنا اذ قد حصل لنا العلم بالاجماع
على التقديم المذكور وان كان معلوما ايضا بالضرورة من الدين وهذا بناء على ما نقلنا عن المنكرين من انكارهم العلم بالاجماع
مطلقا حتى العلم المستنبط من كونه من ضروريات الدين واما لو اقتصروا على انكار العلم به علما مستنبطا من التفحص والتفتيش
او النقل من فعلا ذلك كما هو ظاهر حججهم كما ذكرنا سابقا فلا نسلم ورود ذلك عليهم اذ المسلم هاهنا ليس الا علما بالاجماع باعتبار كونه
من ضروريات الدين لا العلم الحاصل بالتفحص والتفتيش او النقل وهي هنا كلام اخر وهو ان المنكرين وان انكروا العلم
بالاجماع فيما هو من ضروريات الدين ايضا لكن لا يمكن ولا العلم به فيما هو من الضروريات العقلية كما ظهر مما نقلنا سابقا عن
الرازي كيف ومن انكر العلم باجماع المسلمين بل جميع العقلاء على ان الواحد نصف الاثنين فلم يستحق التخاطب والالتفات
الى قوله اصلا وعلى هذا فيمكن ان يقال ان تقدم القاطع على المظنون من الضروريات العقلية ايضا كيف ومع معارضة
القاطع للمظنون لا يبقى الظن بل يعلم قطعا خطاؤه فيبقى القاطع بلا معارض فيتعين العمل به بالضرورة العقلية
وبه يمكن ان يحصل العلم بالاجماع عليه ايضا ولا ينافي ذلك ما انكروه فان انكارهم انما هو فيما لا يكون من هذا القبيل كما
ذكرنا فتامل لم يحصل على هذا التقدير بالنقل اليهم بل انما استنبط من كون ذلك ضروريا في الدين فلا بد من اتفاق
علماء ذلك الدين عليه وح لا يثبت المقام الثالث اذ لا يخفى ان الحكم بان علماء المجتهد بتقديمهم لم يحصل على هذا التقدير بالنقل
لا يخ عن شيء اذ ربما ادعوا علمهم به بالنقل ايضا وان امكن استنباطه من الضرورة ايضا فالظاهر في الرد والاستفسار بان يزيد
بانه ان اريد العلم باجماعهم على التقديم المذكور علما مستنبطا من التفحص والتفتيش او النقل فهو مم بل لا نم الا العلم به باعتبار
كونه من ضروريات الدين ولا يحتمل مخالفة احد من مجتهدي ذلك الدين فيه وان اريد العلم بالاجماع عليه في الجملة وان كان
علما مستنبطا من كونه من ضروريات الدين فمسلم ولكن لا يثبت به المقام الثالث هذا على مساق الشرح واما كلام المص فهو صحيح

في دعوى حصول القطع باجماعهم على التقديم المذكور بتواتر النقل لو صح ما ذكره لكفى في اثبات المقامين ولا يتوجه
عليه ما اورده المحشي ايضا نعم من لم يثبت عنده ما ادعاه من تواتر النقل فله منع ثبوت ذلك بهذا الوجه وان لم يثبت ثبوته
من وجه اخر وللمتكلف ان يحمل ما ادعاه من تواتر النقل على ما يعم تواتر نقل الاجماع او تواتر نقل التقديم ضروريا وح فيأتي الاستفسار
والترديد في كلامه ايضا فتدبر نعم يمكن ان يقال لا حاجة الى المقام الثالث وقد عرفت ان غرضهم في المقام الثالث ليس احتياج
الكل اليه وعدم امكان اثباته حتى يرد عليهم ذلك بل مجرد انكار حصول العلم بالاجماع لاحد بالنقل اليه من غيره كما هو
الشايع من الاحتجاج بالاجماعات المنقولة وح فعدم حاجة الكل لا يضر بغرضهم كما لا يخفى ويكفي ثبوت المقام الثاني
قد عرفت ان ثبوت الاجماع المذكور لا يكفي في ثبوت المقام ايضا على وجه يضرهم نعم لو حصل القطع بثبوت الاجماع فيما لا يكون
من الضروريات العقلية او العادية او الدينية وليس ايضا مما علم من الى الان الوضوح ما لا يقبل التشكيك والنزاع فيستنبط
منه وقوع الاجماع عليهم عليه لكان نافعا لهم ولم يتفق لنا حصول القطع باجماع من هذا القبيل على طريقتهم ومن حصل
له القطع بذلك فليحمل على نشا كلمة قلنا منكرين له وان لم تكن مقرين واما الحكم بعدم امكان العلم باجماع من هذا القبيل
اصلا كما ذكره بعض الافاضل فلا يخ عن اشكال وكلام بعض الفضلاء فيه لا يخ عن اضطراب حيث حكم تارة بتعذره بل
وتارة بتعسره واستشكاله والاولى الاقتصار على التعسر والبعد والاشكال نعم الظاهر انه لو ثبت اجماع من هذا القبيل فلا بد
ان يكون من اجماعات التي وقعت في قرب زمان النبي ص حيث كان من اعتبر قوله في الاجماع ح محصورين قليلين لم يتشتتوا جدا
بحيث لا يمكن الاطلاع على ارائهم واما بعد تفرقهم في الافاق وانتشارهم في المشارق والمغارب فلا يمكن العلم عادة بحصول
الاجماع منهم وغاية ما يمكن حصوله للبعض الا العلم بالشهرة ولقد احسن الامام الرازي في المحصول حيث قال بعد نقل حجج المنكرين
وبسط القول فيها والانصاف انه لا طريق لنا الى معرفة حصول الاجماع الا في زمان الصحابة بحيث كان المؤمنون قليلين يمكن
معرفتهم باسرهم على التفصيل وما اورد عليه بعض الاصحاب التابعين فاينه في زمن الصحابة ايضا قد عرفت دفعه وما اورد عليه
العلامة الحلية في النهاية حيث نقل كلام الرازي وقال ليس بجيد فانا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قاطعا ونعلم اتفاق الامة

علمها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتطابق الاخبار كانه ليس بجيد اذ ما ذكره لا يقدح فيما جعله الرازي اصلا
الا اذا كان جزمه بوقوع الاجماع في مسائل بعد زمن الصحابة وهو غير معلوم ولم يدع الشارح فلعل ما جزم به من الاجماعات هو
الاجماعات الواقعة في عصرهم وح فلا يقدح فيما ذكره بل الحق كما ظهر مما تلونا عليك انه لو ثبت اجماع على طريقة اهل السنة لبنى
بناء كلام الرازي عليها فلا بد ان يكون على ما ذكره مع انه لا قطع لنا بوقوع ذلك ايضا نعم على طريقتنا قد حصل لنا العلم
بوقوع الاجماع في مسائل كثيرة بالتسامع والنقل كما سنشير اليه بعد ذلك ولا تعلق له بكلام الرازي وكانه حمل كلام
الرازي على انه لا طريق لاحد الى معرفة حصول الاجماع والا لمن كان في زمن الصحابة فانه يمكن معرفته له وح يتوجه
عليه ما ذكره لكن الظاهر ان الاستثناء متعلق بحصوله لا بالمعرفة وح فيحال ما اورده ما اشرنا اليه هذا واما ما اورده
عليه بعض الفضلاء من انه ان كانت تلك المسئلة من قبيل الضروريات او ما يجري مجراها فلا ينفع في شيء وليس الكلام
فيها كما عرفت وان كان غيرها فدعواه محل اشكال وادعاء العلم الوجداني فيه لا يخفى من بعد فلا يخفى ما فيه فان كلام
العلامة صريح في دعوى العلم بالاجماع في مسائل علما حاصلا بالتسامع وتطابق الاخبار وظاهر ان هذا على تقدير حقيته
يهدم سند المنكرين ويدل على فسادها سواء كانت تلك المسائل من الضروريات او غيرها وان لم يحتج في الضروريات الى
التمسك بالاجماع فلم لا ينفع في شيء وان لم يسلم كلام العلامة هذا فهو كلام آخر فالترديد فيما ذكره لا وجه له الا ان يقال
انه حمل التسامع وتطابق الاخبار في كلام العلامة على ما يعم التسامع والتطابق الذي حصل بهما الضروريات الدينية
لا خصوص التسامع والتطابق في كون ذلك اجماعيا وح فيتوجه ما ذكره من الترديد فافهم ثم ان بعض الافاضل اورد
على المحشي في هذه الحاشية نظرا من وجهين الاول انه ليس المقصود هو ثبوت الاجماع في الجملة والا فالتوحيد والنبوة
وشبههما مما انه متفق عليه بين المسلمين ولا ينازع احد في ان المخالف فيهما خارج عن المسلمين والامة وانما النزاع في
تحقق الاجماع فيما يمكن الخلاف فيه مع التمسك بالاسلام وهو ظاهر من الذي ينفي او يشك في كون الاسلام مجمعا عليه بين المسلمين
والثاني ان الاجماع لما لم يتحقق الا في صورة الضروري فلا معنى للاحتجاج بالاجماع عليه فان المجتهد لا يحتج على الضروري

وانما يحتج على النظري فلا يتصور الاحتجاج به سواء كان في المقام الثالث اولا وهو عماد تصحيح الاحتجاج بالاجماع
في الجملة انتهى ولا يخفى ما في الوجه الاول لان غرض المحشي من ان المقصود العلم بتحقق الاجماع في الجملة العلم بتحقق اجماع
المسلمين على ما هو خارج من مفهوم الاسلام وقد حصل بما ذكره لا العلم بتحققه في الجملة ولو في ضمن الاجماع على
الاسلام او ما هو جزء مفهومه فان ذلك مما لا مجال للتردد فيه والنزاع فان العلم باجماع المسلمين على الاسلام بمنزلة
العلم بان ما هو مسلم فهو مسلم وكذا اجماعهم على التوحيد والنبوة وشبههما فان كلا من ذلك جزء مفهوم الاسلام فالعلم
بمنزلة العلم بان كل من قال بالتوحيد قال به وكل من قال بالنبوة قال به وظ انه لا مجال للتردد في امثال ذلك والتصدي
لاثباته بالدليل كقولنا كل انسان انسان او حيوان او ناطق فلا مجال لحمل كلام المحشي على ما يشمل ذلك بل لا ريب ان مراده
ما ذكرنا من ان المقصود ثبوت اجماع المسلمين على شيء خارج عن مفهوم الاسلام وان كان ضروريا دينيا لا حاجة الى
التمسك بالاجماع عليه وقد حصل بذلك وظ انه لا يرد عليه ما اورده بل الحق في الايراد عليه ما ذكرنا من ان اثبات الاجماع
على هذا الوجه لا يسمن ولا يغني من جوع وان المنكرين لا يهمهم نفيه كما نقلنا واما الوجه الثاني فيمكن دفعه بان الضروري
الذي لا يحتج المجتهد عليه اي لا يصلح له الاحتجاج عليه هو الضروري العقلي واما الضروري الديني فهو يصلح لجعله مسئلة
والاحتجاج عليه وكونه اما يفعل ذلك لكن يحتج عليه بالضرورة من الدين واذا صلح لذلك فيصلح الاحتجاج عليه ايضا بالاجماع
وهو يكفي لما حاوله المحشي من اثبات الاجماع الذي يصلح للاحتجاج به في الجملة وان لم يحتج اليه هذا على ما ذكره المحشي من ان
ذلك ضروري ديني ولو قيل انه ضروري عقلي ايضا كما ذكرنا سابقا فلا ريب ايضا انه ليس من الضروريات العقلية التي لا يصلح للاحتجاج
عليه اصلا كقولنا الواحد نصف الاثنين بل ربما كان فيه خفاء يحتاج الى التنبيه لنفيه والاجماع يصلح لذلك وكان ذلك
يكفي لصلاحية الاحتجاج المعتبر في مفهوم الاجماع المعروف فاعرف الشرح وانه حجة عند جميع العلماء قال
بعض الفضلاء اي الاجماع حجة من حيث انه اجماع عند الجميع وح فمخالفة الشيعة ظ اذ عند الشيعة ليس الاجماع حجة
من حيث هو فمن قال ان الشيعة لم يخالف في هذا المقام فقد اخطأ وما سمع من ان الشيعة متمسكو بثبوته فهو بعض ا

مذهب كل الشيعة فيتوهم التناقض وكانه حمله على انه لو لم يتقدم وهو على انه مذهب بعض الشيعة فيتوهم انهم هم البعض الذي
ذكرهم سابقا فينافي الكلام فقدمهم لئلا يتوهم ان المراد بعضهم ويفهم منه حيث عبر هناك ببعض الشيعة وههنا بالشيعة
ان المراد هناك بعضهم وههنا جمهورهم فلا تناقض ولا يخفى ما فيه من التعسف والظاهر انه ليس غرض ذلك الفاضل سوى
ما ذكرناه من تحقيق الحال في نقل الاقوال ولما نسب انكار الحجية ههنا الى جمهور الشيعة اشار الى تقريب ذلك اشارة
اليه بحيث ان عبارة المتن يحتمل العطف على الخوارج فيمكن ان يكون مذهبا لبعض قليل من الشيعة كالقول السابق فاشار
بالتقديم الى انه ليس كذلك بل هو قول معظمهم وجمهورهم هذا ثم لا يخفى انه لو جعل الشيعة في كلام المص عطفا على الخوارج
لينبغي عليهم البعض كما فعله بعض الشراح وحينئذ كان اولى اذ لا حاجة الى اخذ الحيثية في تصحيح كلامه ويتم دلائله ولا يكون
عرضه الا اثبات حجية الاجماع في الجملة والرد على من انكره مطلقا فربما كان بعض من فرق الشيعة ايضا انكر ح
فلا اعتراض عليه في النقل ولا في الرد فافهم واذ قد بلغ الكلام هذا المقام فبالحري لنا ان نحقق مذهب اصحابنا الامامية
رضوان الله تعالى عليهم اجمعين الذين هم معظم الشيعة في الاجماع ونفصل القول فيه بعض التفصيل فنقول ان
مذهبهم حجية الاجماع باعتبار دخول المعصوم وح فلا مجال لانكار حجيته على طريقتهم فان المعصوم لا يجوز عليه الخطا
فكان قوله حجة بينة لكن بقي الكلام في ثبوت ذلك فنقول لو ثبت اجماع بالمعنى الذي اعتبره العامة اي اتفاق
جميع مجتهدي عصر على حكم فلا ريب في ثبوت الاجماع على طريقتهم ايضا لامتناع خلو العصر عن المعصوم عندهم فاذا
ثبت اتفاق جميع علماء عصر على حكم يجب ان يندرج قول احدهم فيثبت قول المعصوم في جملتهم وقوله حجة لكن
العبرة فيه بقوله لا بقول الباقين وانما اعتبر اتفاق الكل لكونه كاشفا عن دخول المعصوم فيهم وعدم العلم بقوله
بخصوصه والا فلو علم ذلك فكان حجة ولا يحتاج حاجة فيه الى ضم اقوال الباقين والاطلاع عليها بل لو علم مخالفتهم
ايضا فلا عبرة بها ويكون قوله بانفراده حجة وهو ظ وقد يحصل العلم بالاجماع على طريقتهم بدون العلم باتفاق الكل
بل مع علم مخالفة البعض ايضا بان يثبت اجمالا دخول المعصوم في جملة القائلين بقول وعدم خروجه عنهم وان لم

يثبت اتفاق الجميع عليه او علم قول البعض بخلافه وان لم يظهر من الكثرة ما بلغ اذ بعد ثبوت قول المعصوم يكون قوله
حجة ولا عبرة باقوال الباقين بوجه لكن ثبوت ذلك في زمن المعصوم ع لا استبعاد فيه فان احدا اذا سال جمعا
من معتمدي اصحاب معصوم عن مسئلة فاجابوه بحكم وتوافقوا فيه فكثيرا ما يحصل القطع بانهم اخذوا ذلك عن امامهم
ولم يتوقف فيه كما اذا راينا في زماننا جمعا كثيرا من معتمدي ومقلدي مجتهد توافقوا في حكم مسئلة والعمل عليه نعلم
قطعا انهم اخذوا ذلك من مجتهدهم وان زايد ذلك وان لم يصل الينا قول ذلك المجتهد بخصوصه واما بعد زمانه
فالعلم به لا يكون الا بطريق النقل والتسامع المنتهي الى الحس علم هذا في ذلك الزمان او بتتبع اقوال السلف فهذا
واستمرار عمل اصحابنا قاطبة به ولا استبعاد في حصول العلم بذلك اذ نعلم قطعا في بعض المسائل ان الامام ع قائل
به مع قطع النظر عن خبر ورد عنه مثل المسح على الرجلين ونحوه كبعض الضروريات من هذا القبيل وليس علمنا به من قبل
الاحاديث المنقولة بل نجزم بان كثيرا من العوام يعلمونها ضرورة من دون علمهم بالاخبار قطعا واذا جاز ان يحصل
مثل ذلك الحد الضرورة التي يعلمها الخواص والعوام قطعا فاي استبعاد الى ان يصل الحد القطع والنظر
او لبعضهم سيما في الازمنة القريبة من زمن الائمة عليهم السلام بل بالتتبع والتفتيش يظهر ان كثيرا من المسائل التي
فيه لبعضهم اتفاق اصحابنا على حكم ولم ينقل خلاف من احد منهم انما هو من هذا القبيل وانه ليس ذلك الا لاتفاقهم
باعتبار علمهم بقول المعصوم فيه بذلك سيما مع وجود قول لبعض مخالفيهم بخلافه بل شهرة خلافهم واتفاقهم عليه
اذ العادة لم تجر بان ما يكون كذلك لم يقع فيه خلاف بينهم ايضا مع كثرتهم واختلاف اذهانهم في ادراك الامور واستنباط
الفروع وتباين مشربهم في تاسيس المباني وتاصيل الاصول خصوصا اذا وجدت الروايات المتعارضة عن الائمة عليهم السلام
في طرفي المسئلة وخصوصا اذا كانت الروايات الواردة في خلاف ما اجمعوا عليه كثيرة معتبرة ولا سيما اذا كانت الروايات الدالة
على ما اجمعوا عليه ضعيفة شاذة نادرة فان كل ذلك شاهد على ان عدم قولهم بمقتضى تلك الروايات مع تصحيحها او مساواتها
للروايات التي عملوا بها ليس الا لوجود ما يمنعهم من ذلك من علمهم بقول المعصوم بخلافها وفي صورة ترجيح ما عملوا به على الروايات

الواردة بخلافهما وان امكن ان يكون اتفاقهم على ما يدل على خلافهما لكن من شاهد عادتهم وسيرتهم من انه فيما لم يكن رواية
في حكم لا يوجد به قائل من اصحابنا وان ترجحت الرواية او الروايات الواردة بخلافهما يحكم بان اتفاقهم على روايات ذلك الطرف واعراض
جميعهم عن العمل بالرواية والروايات من الطرف الآخر ليس بمجرد ترجيح ما عملوا به بل لهم مستند قطعي لما عملوا به يوجب علمهم
بذلك وليس ذلك فيما لا يوجد فيه دليل قطعي من آية وسنة متواترة الا علمهم بقول المعصوم فيه او انه على وفق ما عملوا به واما العلم
بوقوع الاجماع في ازمنة الغيبة فكانه مما لا سبيل اليه اذ لا يمكن تتبع اقوال العلماء في عصر من الاعصار في هذه الازمنة
بحيث يحصل العلم بل ولا الظن القوي بدخول قول المعصوم فيها على الاطلاع مع خفائه وعدم العلم بمكانه وما يوهم انه
اذا اتفق مجتهدو علماء عصر على حكم لو كان باطلا يجب على المعصوم ان يظهر خلافه فاذا لم يظهر يعلم انه حق فيشكل اثباته وما
استدلوا به عليه محل كلام كما سيجيء ان شاء الله تعالى واذ قد سمعت ما تلونا عليك فنقول الاجماعات المنقولة في كتب اصحابنا
رضوان الله تعالى عليهم اجمعين منها ما يحصل به القطع اما بان يحصل الى حد الضرورة مثل ما ذكرناه من المسح على الرجلين ونحوها
بكون المدعون له جماعة كثيرة من العدول المعتمدين منهم سيما جماعة من المحققين الذين دابهم شدة الاجتهاد وبذل الجهد في
تتبع الاقاويل وتفحص المذاهب حتى انهم في المسائل النادرة قد تتبعوا الاقاويل ونقلوا الخلافات النادرة من العامة
وما فتوا في الاجماعات التي ادعاها من قبلهم بنقل مخالف فيها وان شذ وندر بل وكانوا جهدا في تتبع اقوال العامة وهذا
ايضا بحيث لم يفتهم منهم شيء الا ما شذ وندر فكيف باقوال الخاصة والمسائل المتعارفة التي تعم بها البلوى كالمحقق
والعلامة والشهيد واضرابهم رحمهم الله تعالى ومنها ما لا يحصل به القطع لكن يحصل به الظن القوي وهو ما اذا ادعاه
بعض منهم بحيث لم يصل الى حد التواتر ولم يظهر مخالف فيه في كتب اصحابنا ويختلف مراتب الظن المذكور في الموارد باختلاف
القرائن والخصوصيات كما لا يخفى على العارف المتتبع وانت خبير بان الظن الحاصل به لا ينقص عن الظن الحاصل بخبر الواحد بل يكون
في اكثر المواضع اقوى منه فمع ان لم يكن على خلافه دليل دعوه من الاجماع خبر صحيح معتمد عليه فلا اشكال وان كان فالظاهر بحجية
الاجماع لما اشرنا اليه من ان اتفاقهم على هذا الوجه مع وجود نص على خلافه يشهد بان معهم ما يمنعهم من العمل به من دليل

قطعي

قطعي او اقوى منه وان لم يظهر بحجية الاجماع فلا اقل من ان يكون ذلك ادلة حجية خبر الواحد ايضا على تقدير تماميتها ثابتة
تدل على وجوب العمل به مع معارضته مثل هذا الظن القوي لا سيما مع ما ورد في الروايات من انه خذ المجمع عليه بين اصحابك واترك
الشاذ النادر وشموله بظاهره لما نحن فيه ايضا وح فيحكم بالشاذ فقط والرجوع الى ما اقتضاه الاصل او دليل آخر منهما لا يحصل
ظن بالكل اذا ادعى بعضهم الاجماع مع ظهور مخالف فيه بحيث لا يكون شاذا نادرا بل قد يكون الشهرة في خلافه وح فلا تعويل على
مثل هذه الاجماعات ويجب ان يحمل على ان مرادهم بالاجماع الشهرة فيما امكن ذلك كما وقع ذلك في كلامهم كثيرا وعلى اجماع
العلماء المعروفين في زمانه واعتقاده انه حجة بناء على ما نقلنا من بعضهم انه يجب على الامام اظهار الحق لو لم يكن في تلك
خفاء وربما نشأ في بعضهم من السهو وقلة التفحص والتفتيش ايضا هذا حال ما نقلوه من الاجماعات واما الشهرة بينهم فلا يصلح
بمجردها دليلا للحكم لعدم دليل تام عليه نعم الشهرة بين قدماء الاصحاب بحيث كان مخالفها شاذا نادرا فيصلح مرجحا ومؤيدا
لبنائه الظن الحاصل من الخطأ من القليل اظهر واكثر منه من الكثير ولما نقلنا من رواية خذ المجمع عليه اذ الظاهر ان المراد بالمجمع
عليه فيها هو المشهور بقرينة واترك الشاذ النادر والله تعالى يعلم واعلم ان الشيخ ره في العدة ذكر انه اذا ظهر القول
بين الطائفة ولم يعرف له مخالف لم ينظر فيه فان وجد فيه دليل يوجب العلم بصحة ذلك فيعلم به ان القول موافق لقول
المعصوم واذا كان هناك دليل يدل على خلاف ذلك القول علمنا ان للمعصوم قول يخالفه واذا خالفه وجب القطع
على بطلان ذلك القول فان عدمنا الطريقين وجب القطع على صحة ذلك القول وانه موافق لقول المعصوم لانه لو كان
قول المعصوم مخالفا له لوجب ان يظهره والا كان يقبح التكليف الذي ذلك القول لطف فيه قال ومن خالف من اصحابنا
على ما حكيناه عنهم فيما تقدم انه لا يجب على المعصوم اظهار ما عنده من حيث ان سبب غيبته هو السبب لغيبته ما يتعلق
فيكون قد اتى من قبل نفسه كما اذا ما يفوته من الانتفاع بتصرف الامام وامره ونهيه قد اتى فيه من قبل نفسه ينبغي ان يقول
انه يجب ان يتوقف في ذلك القول ويجوز كون الامام مخالفا له ويرجع في العمل الى ما يقتضيه العقل حتى يقوم دليل يدل على
وجوب انتقاله عنه وقد قلنا ان هذه الطريقة غير مرضية عندي لانها تؤدي الى ان لا يستدل باجماع الطائفة اصلا

منافيا للتخيير المذكور الذي هو الحكم الواقعي واما اذا كان التخيير في الحكم الظاهري فلا منع من اجماعهم بعد ذلك على احد القولين
وكون ذلك كاشفا عن ان الحكم الظاهري هو ذلك وقد عرفت ان المسلم هو التخيير في الحكم الظاهري لا في الحكم الواقعي بل
نقول لا يصح القول بكون الحكم الواقعي هو التخيير بعين ما ذكره في رد المذهب الاول لانهم اذا اختلفوا على قولين علم ان
قول الامام موافق لاحدهما وان القول بالتخيير خلاف كل من القولين فيكون مخالفا لقول الامام عليه السلم فكيف يمكن ان
يكون هو الحكم الواقعي فتامل الشرح قد ثبت وابعد الاتفاق فان بعض الفضلاء اي الاجماع حصل قبل مخالفة
هؤلاء فهم مخالفون للاجماع وهو حجة عليهم فلا ينافي مخالفتهم انعقاده وذكر انهم قليلون من اهل البدع لرفع استبعاد
مخالفة جمع من المسلمين للاجماع بان هؤلاء قليلون من اهل البدع فلا يستبعد مخالفتهم للاجماع انتهى ولا يخفى ما فيه فان
الاجماع انما يكون حجة على من خالفه بعد انعقاده اذا ثبت حجيته والكلام ههنا انما هو فيها فبناؤه فلا يتم نقض الاجماع
عليهم بل لا بد من الاستدلال على حجية الاجماع كما فعلوه وانتفاء الاستبعاد في مخالفة جمع من المسلمين للاجماع انما هو
بعد القول بحجيته واما من لم يقل بها كهؤلاء المخالفين لهذا الاجماع فلا استبعاد منهم في مخالفته حتى يحتاج الى الاعتذار
بانهم قليلون من اهل الاهواء والبدع فالصواب ان يقال انه لما حكم المص بانه حجة عند الجميع توجه عليه انه كيف يصح هذا النقل
مع مخالفة هؤلاء فاجاب بانه لا اعتداد بمخالفتهم ووجهه الشارح بانهم قليلون من اهل الاهواء والبدع قد ثبت وابعد
الاتفاق ومع شذوذ المخالف قد يتسامح في نسبة الحكم الى الجميع خصوصا اذا كانوا من اهل البدع والاهواء الذين
لا اعتناء باقوالهم وان فرض كثرتهم واذا ثبت وابعد الاتفاق فصح نسبتها الى الجميع اي جميع مجتهدي عصر من قبلهم
كما سيوافي ذلك يكفي في تحقق الاجماع الحجة فلا يكفي ههنا النص في صحة نسبة الحكم الى الجميع فتامل واعلم ان ما في لدخوله
والنظام لا تكذيبه بل نقول ان القول لما قال النظام واما نسبة الشيعة الى الخلف وانهم ثبت وابعد الاتفاق فيما
يشهد بفساده اهل الافاق واذ لا من به لاحد ممن يتبع منهم ان الشيعة وان كانوا فئة قليلة وشرذمة قليلين قليلين
بالنسبة الى الجمهور كما قال الله تعالى وقليل من عبادي الشكور لكن بحمد الله لم يمض على اهل الاسلام عصر لم يكن فيه جمع كثير وجم

قال الشارح اذا قالت حذام فصدقوها فان القول ما قالت حذام منه (ره)

صح

غفير

غفير منهم فدعوى تحقق الاجماع في عصر لم يثبت وابعد الاتفاق وقت اجماعهم حدوثه للغائبين واوضح كذبه للناظرين واما وصفهم هؤلاء الفرقة
الناجية والزمرة الفائزة بشهادة ما لا يحصى من الادلة العقلية والنقلية كما فصل القول فيها في مصنفنا الكلامية
وزبرنا الامامية بانهم من اهل البدع والاهواء فافتراء محض وبهتان عظيم والله يعلم سيجزيهم وصفهم انه
حكيم عليم وكيف يرمي بذلك جمع شايعوا ال الرسول ولم يبالوا اغنائهم فيها من شدائد النوائب ومصائب النواصب تقربا
الى الله تعالى ورسوله وليكون لهم الايمان لقي واحتسابا لما امر به من المودة في القربى فانظروا الى اهل البدع والاهواء
ام قوم مردوا على الدلائل والشواهد صفحا وطووا عن الايات والنصوص كشحا وجعلوا الايمان بالطواغيت ومتابعة
اهل الشقاق والنفاق شعارهم ودثارهم استدرارا لما كان يناله من فضلتهم وادرارهم زعما منهم ان العاقل
لا يترك عاجل الدنيا لاجل العقبى فهم بما وصفوا الشيعة به احرى واولى وبه احق فاولى لكم مع ذلك انهم سموهم
باهل البدعة بل نعتوهم كما سموا انفسهم باهل السنة استظرافا لما قيل فلان كور بر اخواند كافور جراغ
كذب بنود فروغي مسلمانان نشاغمى مرهم نه بنود مكافات دروغ جز دروغى ولا يخفى انه لو جعل الشيعة
في كلام المص عطفا على الخوارج كما نقلنا عن بعض الشراح لم يرد عليه ما اورده الشارح عليه اذ لا شناعة في
القول بكون قليل من الشيعة بعد الاتفاق وهو ظ ولا بكونهم من اهل الاهواء والبدع لانا لا نزكي كل فرق الشيعة
بل ولا كل الفرقة المحقة ايض على ان هذا الوصف ليس في كلام المص اصلا وانما ذكره الشارح في جملة وجوه عدم الاعتداد بهم
فلعل المص لا يرتضي به وكان نظره الى ما في الوجوه هذا وهذا لا ينافي نسبة الخلاف في سائر الكتب الى الشيعة كما سيقف
المحشي فان من فعل ذلك كالرازي في المحصول والامدي في الاحكام لم يدع الاجماع على حجيته فيمكن حمل كلامه على حجية من
هو اجماع وح صح نسبة الخلاف فيها الى الشيعة واما المص فلما ادعى الاجماع فلا يمكن حمل كلامه عليه اذ لا يصح دعوى اجماع
المسلمين مع مخالفة كل الشيعة وما ذكره الشارح في تصحيحها قد عرفت حاله فتامل الشرح وهو من جلة الائمة الجلة بكسر الجيم
وفتح اللام المشددة جمع جليل بالكسر والفتح بمعنى العظيم والمراد انه من عظماء الائمة وقال اما قال فكيف ينسب القول بحجيته الى جميع

الاجماع

هذا الوصف ليس في كلام المص وان كان في كلام الشارح فقط لكنه انما نقله عمن ادى به النصب والتعصب فنسبته الى الشارح بعيد عن الاعتبار منه (ره)

ويمكن ان يقال ان مرادهم ذلك انهم نقلوا عن الشيعة حجيته وحجية قول المعصوم منه (ره)

العلماء مع مخالفته له وعدم جريان ما ذكره من الاعتذار فيه اذ القول بعدم العبرة بقول احمد شنيع على ما هو المشهور اولیس
من اهل الاهواء والبدع عندهم وقوله وحده معتبر عندهم لا ينسب الى الشذوذ فكيف مع مخالفة الجمع المذكور معه واما
ما ذكره من الوجه الاخير وهو انه ثبت او لا بعد الاتفاق فهو وان احتمل فيه ايضا بان يكون احمد ايضا ممن نشأ بعد الاتفاق
لكن ربما لم يتحقق ذلك عندهم ولا يمكن الاعتذار فيه به ايضا ويؤيد ذلك ان احدا من المتقدمين ممن نشأ في المائة الثانية والبحث
عن مسائل الاصول لم يكن شايعا قبل ذلك فاثبات تحقق الاجماع قبله دونه خرط القتاد والظاهر ربما لم يعتد بهذا الوجه وحده
بل جعله مؤيدا فاذا لم يجز اسقفه فيه لا يكفي الاعتذار بمجرد ذلك وذلك كان الظاهر من نسبة القول الى الجميع هو جميع العلماء
في الاعصار لا جميع علماء عصر وان اكتفى في الاجماع باتفاقهم ايضا فان ذلك لا يفيد الا صحة اطلاق الاجماع عليه مطلقا في مقام الاحتجاج
بل جعله قوله الجميع في مقام نقل الاقوال كما لا يخفى ويمكن ايضا ان يكون غرضه الايراد على بعض الوجوه المذكورة وان امكن
اجراء بعض آخر فيه ايضا او لا يكون غرضه الايراد على الوجوه المذكورة اصلا بل على ما فعله من نسبة القول بالحجية الى الجميع العلماء
والحكم بعدم الاعتداد بالنظام وبعض الخوارج والشيعة وعدم التعرض لقول احمد ومخالفته له مع انه من عظماء
ائمتهم هذا على مقتضى الشرح واما المصنف فلما لم يذكر وجها لعدم الاعتداد فالامر في توجيه كلامه سهل اذ على تقدير حمل ضد بن
احمد على انه اعتراض على الاعتذار بانه لا يجري في مخالفة احمد يعلم منه ان نظره في حكمه بعدم الاعتداد الى الوجه الذي لا
يجري فيه فلا اشكال فافهم وذكر بعض الفضلاء ان الحاصل ان احمد مع انه من عظماء الائمة قد خالف في ذلك الاتفاق فلم يكن اجماعا
لانه لو كان احد في عصر المجمعين فظاهر ولو كان بعده فهو كاشف عن عدم حصوله قبله لانه لو وقع لعلم فلم يخالفه لانه ليس من
اهل البدع بل من العظماء فيستبعد مخالفته فاجاب بانه لم يخالف الاتفاق في الحجية بل استبعد وجود الاجماع او الاطلاع
عليه انتهى وبما اوردنا عليه في الحاشية السابقة ظهر حال هذا الكلام ايضا وما فيه فلا حاجة الى اعادة القول فيه فتامل
الشارح والاطلاع عليه ممن بعد دون غيره حكم في المنتهى ان قول احمد استبعاد لوجوده وفي المنتهى انه استبعاد للاطلاع عليه
والشارح لما رأى كلا منهما محتملا احتملهما لكنه زاد قوله ممن بعد دون غيره وظاهر العبارة انه متعلق بالاطلاع اي الاطلاع مستبعد

ممن بعد عنه من دون ان يعلمه غيره ايضا فلا استبعاد فيه ولا يخفى ان هذا التقييد بظاهره لا دليل عليه اصلا بل مجرد دعوى ابن العلم
بعدم علم غيره فكل اجماع يدعيه احد يمكن ان يعلمه غيره فلا استبعاد فيه فلا بد من حمل بناء الكلام على انه اذا علمه غيره فينقله
ايضا فيصير محصل الكلام استبعاد الاطلاع عليه ممن بعد عنه من دون ان يعلمه غيره وينقله اي استبعاد اطلاع مدعي الاجماع المنفرد
بنقله دون ما اذا نقله غيره ايضا اذ لا استبعاد حينئذ في اطلاع الناقلين عليه ويمكن حمله على بعد ان يقرأ يعلمه مبنيا للفاعل والمصير
محصل الكلام ما ذكرنا ولا يحتاج الى عناية لكن الكلام في تخصيص الاستبعاد بصورة انفراد المدعي دون غيره فان الاطلاع استبعاد
على الاجماع مستبعد في نفسه كما ظهر في تضاعيف المباحث السابقة وح فكلما ازداد مدعي الاجماع الاطلاع عليه كان الاستبعاد
اكثر فكان ينبغي ان يكون الامر بعكس ما ذكره ويمكن ان يقال ان المستبعد هو الاطلاع على الاجماع بطريق التفحص والتفتيش
وزيادة الاستبعاد بزيادة المدعي فيه ثم لكن قد يستنبط الاجماع بالضرورة من الدين او الدلائل الواضحة كما سبق في
مثله اذا علم الاجماع احد علمه غيره ايضا لسهولة المأخذ فقول الشارح احتراز عن مثل هذا الاجماع الذي لا يحتاج الاطلاع
عليه مدعي واحد اذ ح لا استبعاد فيه وعلى هذا لا حاجة ايضا الى ما ذكرنا من حمل بناء الكلام على انه اذا علمه غيره فينقله
ايضا او قراءة يعلم مبنيا للفاعل بل يستقيم الكلام بظاهره ايضا كما لا يخفى لكن حمل كلام الشارح على هذا لا يخلو عن بعد لان
حديث امكان استنباط الاجماع من الضرورة او ما يجري مجراها مما لا اثر منه في هذا الكلام في هذه المباحث اصلا ولو كان
نظره به لما اغفل ذكره وقال بعض الفضلاء الظاهر ان يعلم بفتح حرف المضارع والمعنى استبعاد لوجود الاجماع او
للاطلاع عليه ممن ادعى الاجماع وهو منفرد في هذا الدعوى اي دعوى الاجماع من غير ان ينقله آخر معه اذ لو كان الاجماع
موجودا في المسألة لاطلع غيره عليه عادة ونقله فلما لم ينقل غيره ظهر انه لم يوجد فهذا المنفرد كاذب باعتبار عدم وجود
هذا الاجماع الذي نقل او قطعنا النظر عن الوجود فنقول لم يطلع هذا المنفرد عليه على تقدير وجوده ايضا اذ لو اطلع
لاطلع غيره ايضا عادة ونقله فلما لم ينقل الغير ولم يطلع ظهر ان المنفرد ايضا لم يطلع فهو كاذب باعتبار عدم اطلاعه
على ما نقل وقد صرح بذلك في آخر مبحث الاجماع نقلا عن احمد فخصص الاستبعاد بمن ادعى الاجماع منفردا حتى لا يلزم الاستبعاد

وكان تولده على ما نقله ابن الاثير في جامع الاصول سنة اربع وستين ومائة منه

لا انكار يكون حجة لا يخفى ان توهم انكار الحجية من كلام احمد بعيد جدا بل ظاهره انما الانكار لتحقق الاطلاع عليه والثاني ظهر
ولذا اصطلح الامدي في الاحكام من المخالفين في المقام الثاني في احد الروايتين عنه حيث نقل عنه انه قال من ادعى الاجماع فهو كاذب
وعلى هذا فكان ينبغي للمصنف ان يذكر قوله في المقامين السابقين ويا ولها ما ذكره من انه استبعاد لا استبعاد المخالفة فيهما عن
سنده فافهم ولكون هذا الاجماع متواترا ثم بل الاصل في هذا النقل على ما نقله الرازي وغيره هو امام الحرمين فانه ادعى
على حجية الاجماع بان اطباق الخلق الكثير على الحكم الواحد يستحيل ان يكون الا لدلالة او امارة فان كان لدلالة كشف الاجماع عن
وجود تلك الدلالة فيكون خلافها خلافا للدلالة وان كان لامارة فقد راينا التابعين ثم قاطعين بالمنع من مخالفة هذا الاجماع
فلولا اطلاعهم على دلالة قاطعة مانعة من مخالفة الاجماع والا كذا لاستحال اتفاقهم على المنع من مخالفته ولا يخفى ان دعوى
اتفاق التابعين كالصحابة ايضا ولم يدع ايضا حصول القطع لهم بل على ذكر انا نرى التابعين قاطعين وكون ذلك
على سبيل القطع غير معلوم ولو سلم فمن اين يحصل لنا القطع به بمجرد دعواه او مع ضم دعوى التابعين لا نص بل لا بعد
لنا ان ... عن القطع ومن تتبع ... التابعين ... حتى يظهر له اتفاقهم قاطعة على ذلك من غير تقية بل الظاهر ان
عن الاجماع وحجيته مما حدث بعد زمان الصحابة والتابعين بكثير وان اهل الصدر الاول كانوا يعبرون بعد احد
ذلك استعملهم القول بالحجية تمسكا من كل قوم بما اخذ عنهم من الحجة فدعوى اتفاق التابعين على المنع من المخالفة
وان ذلك على سبيل القطع ثم الاستنباط من ذلك انه كان لهم نص قاطع بذلك فان ... ولم يصل الينا مع بعده
الا مجرد دعاوى مجردة التشهي والرجم بالغيب اذ اصل اتفاقهم غير ظاهر فكيف كون ذلك على سبيل القطع ولو سلم كلا منهما فظ
ان التابعين خطأهم ليسوا ممن لا يجوز العقل خطأهم في الاستدلال فربما كان لهم دليل افادهم القطع وليس بمفيد
ذلك عند النظر الصحيح بل يجوز ان يكون تمسكهم احدى الحجج التي يذكرها في المبحث ويقدح فيها او يكون لهم شبهة عقلية
او يكون تمسك فرقة منهم بحجة منها وكل بعضهم وذكر الرازي في المحصول ان هذه الدلالة ضعيفة جدا لانه لا يبعد انهم اتفقوا
على الحكم لا لدلالة ولا امارة بل لشبهة فكم من المبطلين مع كثرتهم وتفرقهم في الشرق والغرب قد اتفقوا لاجل الشبهة

فلم لا يجوز ان يكون لامارة تفيد الظن قوله رأينا التابعين مجمعين على المنع من مخالفة هذا الاجماع وذلك يدل على اطلاعهم
على قاطع مانع من مخالفة هذا الاجماع قلنا لا نم اتفاق الصحابة رض على ذلك سلمنا لكنك حينئذ تحصل الاجماع لاجل الامارة
فلعلهم اجمعوا على المنع من مخالفة الاجماع الصادر عن الامارة لامارة اخرى فان قلت انهم لا يتعصبون في الاجماع الصادر عن امارة
وقد يتعصبون في هذا الاجماع مما كان عن امارة قلت اذا سلمت انهم لا يتعصبون في الاجماع الصادر عن الامارة فبطل قولكم انه منع
من مخالفة هذا الاجماع انتهى والايراد الاول مبني على ان المستدل لم يدع الاتفاق على المنع من مخالفة الاجماع مطلقا بل على
المنع من مخالفة هذا الاجماع اي الذي كان عن امارة فحمل الامارة على ما يورث قطعا عند النظر الصحيح وحاصل الايراد انه
لا يمنع الاجماع مطلقا بل كلما كان عن دلالة او امارة وربما كان الاجماع الذي يحتج في مسئلة مما لم يكن ... دفع لشبهة
فلا يمكن لنا التمسك بهذا الدليل على حجيته والظاهر ان مراد المستدل بالامارة ما افادهم الظن مطلقا وح يندفع هذا الايراد
واما الايراد الثاني وهو منع الاتفاق فيتوجه كما ذكرنا لكن المستدل ادعى اتفاق التابعين وهو منع اتفاق الصحابة ... هذا
الماسيهوا واشارة الى عدم العبرة باتفاق التابعين فقط وانه لا يستنبط منه وجود قاطع لهم في ذلك ما لم ينضم اليه
اتفاق الصحابة ايضا واما الايراد الثالث فمندفع بان المستدل ادعى اتفاقهم على القطع وان اتفاق مثل هؤلاء على القطع
يستحيل عادة بدون وجود قاطع لهم عليه وح فلا يتجه ان يتوجه في مقابله انك جوزت حصول الاجماع لاجل الامارة فلعل
هذا الاجماع ايضا كامارة اذ ما جوزه انما هو في بعض الاجماعات التي لا يكون على القطع ولا يكون المجمعون فيه بهذه الكثرة
من العلماء المحققين فلا يلزم منه تجويز ذلك في هذا الاجماع ايضا فالظاهر انه لا يتم ما ذكروه في نقضه كما ذكرنا لان محصل
بناء المنع على ما جوزه كما فعله العلامة الحلي ره ايضا في النهاية تبعا للرازي في تزييف الدليل بما ذكره من الوجوه لكن
لا يبقى في كلامه منع اتفاق الصحابة بل منع الاتفاق فلا طول فيه فتامل اللهم الا ان يقال ... لا يخفى ان القول بان
على طرف التمام فيمكن توجيه الدليل بادعاء العلم بذلك بالتواتر المعنوي بتواتر اخبار كثيرة عن الاجماع المذكور يحصل
من جملتها العلم بالاجماع المذكور وان لم يكن دلالة كل منها عليه بحسب اللفظ قطعية او بتواتر خبر على لفظ مخصوص يكون دلالته

قطعية او الخبر الدال دلالة قطعية قد يكون قطعية سيما مع انضمام القرائن لكن الشان في اثبات تلك الاخبار المتواترة او المعنى
القطعي الدلالة فانه لم يصل الينا شيء من ذلك الا مجرد دعوى من جمع لا يسمن ولا يغني من جوع وكان دلالة اللفظ عليه
الاولى او كان ليكون اشارة الى ما يرد بما ذكرنا الا ان يقال المراد انهم اجمعوا هذا انهم من ذلك لا حجر في قوله بالاثبات
لكن الشان في اثباته واما من وراء القدح بل نقول ان الاتفاق من اتفق على تخطئة المخالف لعله ليس الا باعتبار وجود
النصوص الدالة عليها او نصا صريحا يجري مجراها وهي لا تدل الا على مجرد عدم اتفاق الامة على الخطاء واما ان ذلك من
حيث هو لا باعتبار دخول المعصوم فيهم فكلام لا يجوز ان يكون ذلك باعتبار امتناع خلو الزمان عن المعصوم وامتناع
قوله بالخطا لا بد لنفي ذلك من دليل ولعل ذلك نظير لما ذكره في اواخر الشرح في اثبات حجية الاجماع وان لم يبلغ المجمعون عدد التواتر
حيث تمسك بان الدليل انما هو في اجماع المسلمين من غير تقييد ولا اشتراط فيعم الحكم الجميع فان ما ذكره هنا كموضوع ولا يجري
مثله هيهنا فان الكلام هنا كما في الاجماع الذي لم يبلغ مجموعه حد التواتر على تقدير وقوعه وظاهر انه على تقدير وقوعه
يدخل تحت كلية الاجماع الممنوع عن الخطاء واما خلو الامة عن المعصوم فمستحيل عندنا فكلية عدم الاجتماع على الضلالة
يمكن ان يكون بهذا الاعتبار اذ النصوص لا تدل الا على عدم وقوع اجتماعهم على الخطاء ويكفي فيه عدم خلو الزمان عن
المعصوم فقط وان امكن ذلك فيصلح عدم امكان ذلك كما هو قولنا واما عدم اجتماعهم على شيء من الفساد … على تقادير
المستحيلة التي منها خلو الزمان عن المعصوم فلا دلالة للنصوص الموجودة عليه ولو فرض وجود نص دال على هذه النصوص
وبما كان المتضمن هذه النصوص فلا دلالة لا يخفى ما يرد عليه بهذه النصوص فتأمل ولا يخفى ان سياق كلام المحشي في ايراد
الاحتمالات ظاهر وامكان دفعها بادعاء ما ادعي في دفع كل منها وان يكن الدعاوى مما لم يثبت عنده واما ما قاله الشارح
وكلام لكن في موضعه ولا حد منهم فيه فاكتبه بعض الفضلاء على قول الشارح منها انهم اجمعوا يعني ان الشان انه العلماء اي
سبيل القطع بتخطئة المخالف للاجماع المصطلح اي اجماع كان من حيث هو اجماع وهذا الاتفاق وصفوا عنهم متواترا
تواترا معنويا وان لم يتواتر خصوص لفظ بحيث لا يقبل التشكيك … توهم الدليل لا يتم بنصوص الشيعة لانهم لا يقولون

بتخطئة

بتخطئة المخالف للاجماع من حيث هو اجماع كما مر مرارا وكون هذا الامر الذي ذكرناه من الشارح ظاهرا فالمنافاة التي ذكرها
المحشي لنفسه اي هيهنا سقط … فابلغه الذكر فمما انتهى كلامه ساقطا جدا عن قابل الذكر فافهم وكذا ما كتبه
بعض الافاضل يعني ان هذا القطع معلوم منهم علما متواترا وان لم يكن هناك لفظ مخصوص ويمكن ان يتواتر منهم لفظ
مخصوص يدل دلالة قطعية على المراد والمدعى وكل منهما امر ممكن بل واقع ايضا فان المعنى المتواتر فيما جاء به النبي كثير
بدون ان يكون هناك لفظ مخصوص منقول وكذا اللفظ المخصوص المتواتر الدال قطعا على معنى من المعاني فلا معنى
للمنازعة معهم في امكان ذلك وكذا دلالة قطعهم بتخطئة المخالف للاجماع انما هو من حيث هو اجماع من غير تعرض لدخول
المعصوم ونظيره ما سيجيء في الشرح من انهم اجمعوا على تخطئة المخالف للاجماع مع قطع النظر عن بلوغ عددهم عدد
التواتر وستتكلم عليه ان شاء الله تعالى نعم للامامية ان يمنعوا وقوع هذا الاجماع او لا كيف والشيعة على خلافه وهذا هما
والنظام واصحابه ومن يجري مجراهم ينكرون وقوع هذا الاجماع من الصحابة والتابعين مع انهم معتد بهم عند اهل السنة وبعض
الحشوية يعتدون باتهم وحال من خالف هذا الجمع الكثير اذا كان نصهم هذه ان ينكروا واما بالضرورة فيحتاج ثبوت هذا
الاجماع منهم الى الدليل انتهى ان كان غرضه التعريض بالمحشي ففيه ان ما فيه لم يرد في توجيه الكلام لدفع ما يرد عليه مما
في كلام … على ما ذكره المحشي فيها فلا وجه للتعريض … فلا معنى للمنازعة معهم في امكان ذلك ففيه ان المحشي لم ينازع
في امكان ذلك … ولا اي اللفظ الدال على قطعهم لعله كان ظني الدلالة فلا يفيد القطع نعم اشار الى امكان حصول العلم
لهم بما ذكره من الوجه واخذه هذا الفاضل منه فلا مؤاخذة له عليه وقوله ونظيره الخ قد عرفت ما فيه وقوله نعم للامامية ان
الخ قد عرفت انه وان لم يذكره المحشي صريحا لكن يستفاد من سياق كلامه ضمنا فما زاد الى هنا على ما قاله المحشي واما قوله كيف
والشيعة الخ فالظاهر انه خلط لان الشيعة والنظام واصحابه على ما نقلوه انما انكروا حجية الاجماع لا وقوع الاجماع ومن عداهم
على حجيته والكلام هيهنا انما هو في الاخذ اللهم الا ان يثبت عنده انكارهم للثاني ايضا لكن ثبوت ذلك عن جميعهم بعيد جدا
فالظاهر في الرد عليهم ان يقال ان اريد اتفاق كل الصحابة والتابعين على ما ذكره من تخطئة المخالف … والعدة فقد عرفت

رأيي ورأي عمر أن لا يبعن ثم رأيت بيعهن فقال عبيدة السلماني رأيك في الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك ومثله في الأحكام غيره

وقد استدل به بعض الأصوليين على اشتراط الانقراض في الإجماع بناء على أن الإجماع كان حاصلا مع أنه [illegible] خالفه وأجاب

عنه في المحصول بأن قول السلماني دل على أن المنع من بيعهن كان رأي جماعة ولم يدل على أنه كان رأي كل الأمة ولما لم يدل

الإذا أن بعضهم قول عمر الخ قوله [illegible] إلا أنه رجح قول الأكثر على قول الأقل انتهى وهو كما ترى وقال ابن الهمام في مسئلة أخرى يجوز حصول

الاتفاق بعد الخلاف وقال الصيرفي لا يجوز لنا إجماع الصحابة على إمامة أبي بكر بعد اختلافهم فيها واتفاقهم بعد على منع

من بيع أمهات الأولاد بعد اختلاف الصحابة فيه انتهى وهو أيضا صريح في عدم وقوع إجماع من الصحابة فيه بعدهم ويدل عليه أيضا

ما حكى الآمدي في الأحكام أنه قد نقل أن جابر بن عبد الله كان يرى جواز بيعهن في حين عمر مع مخالفته فلا إجماع أصلا من علي

المؤمنين صلوات الله عليه وهو [illegible] في عدم الإجماع ظاهرا في عدم الإجماع وإلا لكان الظاهر نسبته إلى الكل لا إلى [illegible]

عمر فقط وقول السلماني على تقدير دلالته على وقوع الإجماع لا يثبت به الإجماع ولا يجب العمل به ولو سلم فإنما يجب العمل به

على من لم يعلم خلافه فلعله لم يعلم خلافه كما هو ظاهر كلامه وعلى تقدير تسليم وقوع الإجماع ومخالفته ثم فيمكن أن يكون

ذلك بعد انقراضهم كان يرى اشتراط انقراض العصر في رد المخالفة ولم يجد إنكارا عليه وقول السلماني ليس إنكارا

كما هو ظاهر كلام هذا الفاضل بل هو ترجيح لرأي الجماعة على رأيه كما يشهد به ظاهر كلامه ولا يبعد ذلك على طريقتهم حجة على الناس في

الاشتراط أو لا حجة في قول المجتهد الواحد في محل النزاع كما قال الآمدي فضلا عن تابعيه ولو سلم فليس فيه إلا ترجيح مذهب

من يقول باشتراط الانقراض ونسلم دليلهم وهو لا يصلح للرد على أهل السنة مطلقا والحكم بدلالته على جواز نقض

الإجماع مطلقا وهذا وإن كان مما تفطن به هذا الفاضل لكون الكلام في أنه هو استدلال [illegible] على الاشتراط

الانقراض ورد الآخرين لم يقع منهم ثم لا استدلال لهذا الفاضل به في هذا المقام لأنه لم يتم الاستدلال كما هو الحق

فلا كلام وإن تم فهو دليل أحد قولي أهل السنة في مسئلة الانقراض ولا يضر الآخر فيه وبعد هو الكلام فلعل عدم الإنكار

عن عبيدة من الحاضرين إلا نصافهم حضورهم هناك وعدم سماعهم على تقدير سماعهم فربما أنكر من سمعه ولكن لم

يحضر عنده من يرويه أو لم ينقل عنه نقله وإنما اتفق حضور الراوي عند ما جرى بينه صلوات الله وسلامه عليه وبين

عبيدة فروى ذلك ولو قال إن مخالفته عم لم يكن لعدم اتفاق الصحابة على المنع عنها قلنا ذلك لم يكن إلا مع

هذا الفاضل حيث لم يكتف بذلك وتصدى لإثبات عدم الإنكار عليه وبالجملة فسخافة ما ذكره من الدليل مما لا يخفى

ثم إن العادة قد تحكم بأن هذا العدد الكثير حصل بحكم العادة بكون الإجماع من مثل هذا العدد الكثير من العلماء المحققين

مع كون إجماعهم على القطع في حكم شرعي مع انتفاء بعض هذه القيود وجميعها لا يلزم الحكم بكون الإجماع عن قاطع فإنه مع

ما أورده في شرح الشرح من أنه لو صحت المقدمة المذكورة لكفى في حجية كل إجماع من غير احتياج إلى توسيط الإجماع على

تخطئة المخالف ولا استلزمت وجود قاطع في حكم وقع الإجماع عليه وفساده ظاهر ووجه الدفع أنه لولا هذا التوسيط

لا يمكن الحكم بحجية ما وقع من الإجماعات على أمر عقلي أي يكون مستندهم فيه الدليل العقلي إذ لا تحكم العادة فيه بكونها عن قاطع

وإن بلغ مجموعها ما بلغ إليه المجموع في هذا الإجماع إذ لا بعد في اتفاق مثل هذا الجمع في العقليات لشبهة ومغلطة

كما هو جواب في جواب النقض باتفاق الفلاسفة على قدم العالم وهذا إنما هو في هذا الإجماع كما أنه على أمر شرعي لا يجوز

العقل فيه اتفاقهم على القطع بدون قاطع وبعد ثبوت ذلك يثبت حجية كل إجماع من المسلمين وإن كان على أمر عقلي أو

لولا التوسيط المذكور لا يثبت قطعية ما وقع من الإجماعات على الظن وإن وجد فيه القيود لظهور أن العادة لا تحكم

بوجود قاطع فيها بل إنما تحكم بوجود ما يفيدهم ظنا وهو لا يفيدهم في المقام لأن المدعى كون الإجماع دليلا قطعيا على

أن الظنيات مما يقع فيه الاشتباه كثيرا فربما كان دليل أفادهم الظن وبعد الإطلاع لا خطاء لا يكون كذلك ولا يفيد لنا ظن وعند

اعتبار ذلك فيهم وإجماعهم لا يمكن الحكم بما أجمعوا عليه لولا توسيط الإجماع المذكور هذا على ما زعموه والحق أن مثل

هذا الاعتبار يجري في الإجماع على القطع أيضا كما ستذكره والحق لولا التوسيط المذكور لم يمكن الحكم بحجية كل إجماع

لم يبلغ مجموعه هذه الكثرة أو لم يكن فيهم مثل هؤلاء المحققين وإن كان على القطع وفي الشرح أن ذلك لأن

جماعة تجوز العادة اتفاقهم عن شبهة ومغلطة وهو ظاهر وبما قررنا من الوجوه يظهر الجواب عن إيراده الثاني

وقد ورد وقوع إجماعات [illegible] بل أكثر من [illegible] ... فيه من عدم العلم فيه [illegible] في اتفاق ... ولو لم ... فلم لا يجوز الجواب ... لم يرد ... ثم ... قال ...

أنه يمكن أن ... اتفاقهم على ... أو ... القطع ... فلا ... مخصوص على ... فلا يعقل ... ه

أن ... ما ... أو ... ما ... والحق ... عدم ... وإن كان ... أكثر ... منه

ويظهر ان ما اجاب به في شرح المنهاج من انه ليس كل اجماع اجماعا على القطع بالحكم لحكم العادة بوجود قاطع لا والا
على القطع بتخطئة المخالف بل ربما يكون حكم كل من اهل الاجماع ظنيا مستندا الى امارة لكن يحصل لنا من اتفاق الكل
القطع بالحكم فلذا قال قد اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف ولم يقل على تخطئة المخالف انتهى جواب عن كلام الايراد وان كان
ظاهره انما يستقيم على الثاني فقط لكن فيه احتمال حسن عرج في الجواب على قيد القطع ولم يلتفت الى ما في القيود فتامل
التي لا يجمعون على القطع في شرعي الا ما يكون حكمهم به من جهة الشرع لا لدليل العقل وهو هنا تخطئة المخالف
للاجماع لظهور انه لا سبيل للعقل اليها فانه لا بد ان يكون حكمهم بها من جهة الشرع وح فيحكم العادة بان اجماعهم على
القطع به لا يكون الا عن نص قاطع فيكون نصا ويلزم منه قطعية كل اجماع واعترض هذا التمسك عليه بعض الفضلاء
وتبعه بعض الافاضل ايضا بمنع ان هذا الحكم لا مسلك فيه للعقل اصلا حتى الشبهة القابلة للتمسك فيجوز ان يكون
اتفاقهم لشبهة عقلية دالة على تخطئة المخالف للاجماع كما سينقل عن امام الحرمين انه حكم بان الاجماع مطلقا
يدل على وجود دليل قاطع في الحكم المجمع عليه لان العادة تقضي بامتناع اجتماع مثلهم على مظنون عقلا
مما فيه من القدح وزاد بعض الافاضل ايضا احتمال انهم كانوا على عقيدة اهل الاعتزال القائلين بالحسن والقبح العقليين
وكانوا يستحسنون اشياء فيحكمون بها واجبا ويستقبحون غيرها فيحكمون بحرمتها بعينه او بالنظر كما سبق في مسئلة
الحسن والقبح من نقل مذاهب المعتزلة انتهى والجواب ان ثبت الاجماع على ما ادعوه من جميع الصحابة ثم والتابعين
او من جميع العلماء بعدهم فاما ابداء هذه الاحتمالات لا سيما الثاني مكابرة بل لو كان [illegible] فلا بد بحكم العادة
ان يكون لهم دليل قطعي لا لمخالفة فيه بوجه فالكلام ليس الا في ثبوت التخطئة المذكورة من الجميع من في كونها
الحجج الحقيقية المذكورة اي من حيث انه اجماع ودونهما خرط القتاد وبعد تسليم ثبوتها من الجميع لا بد ان عن
يكون ذلك من بعضهم بتقليد وصدر من البعض الى القدح في الاجماع الذي تمسكوا به في خلافة اول خلفائهم
واثبات ذلك لهم مما لا سبيل اليه وكان من العلماء المعروفين عندهم فقطعا بتقدير ثبوته فالعادة لا نعلم الا بوجود مستند

لهم افادهم القطع واما كونه قاطعا في الواقع فلا وح فغاية الامر ان يحصل به الظن واما القطع فلا بل الظاهر
فيه ان عمدة مستندهم ما نقل عن عظمائهم من الحجج لا سيما ظواهر الايات والاخبار واما وجود نص قاطع لهم فات
فمستبعد جدا فضلا عن القطع به وعلى ما قررنا فلا يبقى في البحث من الادلة التي تصلح للاعتماد سوى ظواهر الايات
والاخبار وظاهر انها لا تفيد الا الظن او القطع بحجية الاجماع في الجملة وتحرير تنكره واما كون ذلك من حيث هو اجماع
فليس مستفيدا منها على ما لا يخفى واعترض ايضا بعض الافاضل بان من البين ان في الشرعيات ما يدق فيه النظر ويخفى مسلكه
ويشتبه على الناس حتى ان النبي ص مع قوة حدسه وشدة ذكائه وصفاء نفسه ربما يغلط عندهم ويخفى كما
يخفى في مسئلة اجتهاد النبي ع وخطائه فيه ودعوى ان ذلك لا يكون الا فيما يورث الظن فقط بل مكابرة وكثير
من المسائل كمسئلة الامامة وغيرهما هل لا يعلم الامر الشرعي مع ان القائلين بطرفي الخلاف قاطعون على ما
عملت فظهر ان الشرعي ربما يشتبه القطعي وما يجري مجراه فيه بالقاطع فمن اين ذلك الاشتباه لا يستقر وهذا العقد لكني
وايضا من المعلوم ان المسلمين على اعتقاد الطرفين المذكورين في ظهور الاعصار لا يقصر عن عدد هذا الاجماع فا
جاز عليهم صفا فيا جاز عليهم يجمعها ايضا وايضا المجمعون على التفضيل قبل عثمان مع ما فيه من وجوه الشناعة عند
القوم يجب ان يكونوا قاطعين على وجوبه فانهم افاضل الصحابة وخيار التابعين لا يقدمون على مثله من الامر العظيم
الا عن قطع مع انه لم يجب قتله شرعا عندهم وهما في اصحاب الجمل كانوا قريبا من اربعين الفا وفيهم الصحابة واصحاب
بدر وغيرهم وعائشة فعلوا ما فعلوا فانهم اذا قوا دماء من لا يحصى كثرة من الصالحين وخرجوا على امير المؤمنين
مع ما علموا من فضله وسوابقه عن ظن القدح حاشاهم ذلك ونظائر ذلك كثيرة وفيما ذكرناه كفاية
انتهى ولقد اجاد فيما افاد الرازي عليهم والتحقيق عندي هو ما ذكره من الاستفسار عن المراد بالمجمعين الذين ادعوا
اجماعهم والحكم على كل تقدير بما يحكم انا بنفسه فان قيل قد ذكرت سابقا امكان العلم بدخول المعصوم في زمانه او في
زمانه بسماع الحكم من جمع كثير من اصحابه ان يعلم منه انه حكم مستند الى امامهم عما نقول فيما ذكره هنا الفا

والائمة المحققة بالكلام والى اصلات ما اجمع عليه هذا الوجه وهو انه ما جاء به النبي وتفهمه الاسلام فالاجماع فيه
حجة وما ليس كذلك ويمكن ان يقال المدعى ان ما اجمعوا عليه فهو قطعي لا شبهة فيه سواء كان في الشرعيات او العقليات
وهذه القضية القاسمة عند امام ولا تتعلقها بالشرعيات وان كان يتناول العقليات ايضا واما ثانيا فلان قيد الشرعية
ماخوذ في هذه القضية ومعناها ان ما اجمع عليه قطعي ومعلوم حقيقته قطعا من الشرع وبهذين الوجهين علم ان ما اجمع
عليه امر لا يمكن استعلامه الا من الشرع ولما كان الاشتباه بين القاطع وغيره في مثله غير جائز علم انهم ما اطلعوا على ذلك
الحكم واذا كان قاطع شرعي على ذلك الحكم التساوي كان امرا شرعيا وما لم يكن في الاستدلال عليه الا الاجماع وبهذين
التقريرين يظهر بطلان ما قيل من ان الشرعي قد يكون عقليا كاكثر المطالب الكلامية وح يشتبه الصحيح بالفاسد فيه كالاجماع
على حدوث العالم بل الاجماع على قدم العالم اجماع على امر شرعي ايضا الا ان المجمع عليه غير صحيح شرعا وذلك لان المراد
من الشرعي ما يتلقى علمه من الشارع واذا كان عقليا فما لم يكن شرعيا بهذا المعنى على الوجه الاول لا يكون فيه حجة
وانما يصح الاجماع على حدوث العالم لا لان الاجماع عليه انما وقع على الوجه الاخر وعلى الثاني يكون حجة ايضا ولا يضر عدم
كونه شرعيا والكون قدم العالم شرعيا فلا معنى له انتهى وفيه ان اجماع المتكلمين مطلقا لا يلزم ان يكون حاصله ما ذكره بل اذا
اتفق المتكلمون قاطبة على حكم بالدليل العقلي ايضا بناء انه اجمع المتكلمون على كذا ويكفي في كونه من عقايد المتكلمين او اهل
الاسلام ويخصصوا بهم القواعد بالقول بوجودها عن اهل الضلالة ولا يعتبر في المتكلم او المسلم كونه قائلا بانه ثابت بالشرع
بل انما يعتبر فيه مجرد عدم مخالفته للشرع بحيث يحكم فان شانه تحقيق الاشياء على ما ادى اليه نظره من غير تقييد بالشرع
وبما لا يخالف الشرع وعلى هذا فاجماع المتكلمين الذي هو حجة هو ما علم كونه من جهة الشرع اما بنص منهم او بامارات
نعم المتعارف فيما عد من عقايد اهل الاسلام هو ان يكون اعتقادهم من جهة الشرع ويجب الاعتقاد به لذلك ولذلك
لا يعد كل ما اجمع عليه المتكلمون من عقايد اهل الاسلام فالاولى الاكتفاء بما ذكره في الحاصل من ان يقول حجة في المطالب
الكلامية هو اجماعهم على هذا الوجه دون غيره ثم الظاهر من سياق كلامه كلامه مكررة حاشاه عن ذلك انه لم يفهم ما ذكره المحشي

من النظر

من النظر عقلا وجهه بل حمله على ان الشرعي قد يكون عقليا كاكثر المطالب الكلامية وح يشتبه الصحيح بالفاسد فيه فلا يكون
الاجماع فيه حجة مع انهم يقولون بحجية كل اجماع فيه فاجاب تارة بالقول بحجية كل اجماع على امر شرعي اي يكون حكم
به من جهة الشرع وهذا يشمل الاجماع على المطالب الكلامية ايضا اذا كان حكمهم بها من جهة الشرع ولا يشتبه الصحيح
بالفاسد وانما يقع الاشتباه في الطريق العقلي واذا كان الاجماع فيها من جهتها فلا نقول بحجيته وتارة بالقول بحجية
كل اجماع وان كان مستنده الطريق العقلي بناء على هذا الاجماع اي الاجماع على تخطئة المخالف مطلقا فانه شامل
للاجماع في العقليات ايضا وخصوص هذا الاجماع على امر شرعي ولا يقع فيه الاشتباه فبعد ثبوت هذا الاجماع يقع
تخطئة المخالف كل اجماع ولا يقدح فيها احتمال وقوع الاشتباه في العقليات لان ذلك الاجماع كاشف عن عدم وقوعه
واما كون هذا الاجماع على امر شرعي فلما ذكره من الوجهين واشار بان نظر المحشي لا يظهر بان ما فيه ليس بذكر بل
هو قدح في المقدمة الكلية القايلة بعدم وقوع الاشتباه في الشرعي على اهل النظر التي بني عليها الفرق بين هذا
الاجماع واجماع الفلاسفة فان الحكم الشرعي ايضا قد يثبت بالطريق العقلي وح يقع الاشتباه فيه ايضا ولا يتاتى
فيه ح فلعل هذا الاجماع كان من هذا القبيل وظاهر ان المحشي في الجواب على هذا هو ما ذكره المحشي من الوجهين الا ما ذكره
المحشي من الوجهين لا ما ذكره هذا الفاضل ومع ذلك ففيما ذكره من الوجهين تامل اما وجه الاول فلانهم لا يقولون
بحجية كل اجماع على امر شرعي وان كان من جهة الشرع بمجرد وقوع الاجماع عليه كما هو ظ كلامه بل لا بد لهم من التقييد
بكون المجمعين فيه قد بلغوا الحد الذي يبلغ اليه مجمعوا هذا الاجماع من الكثرة ووجود المحققين فيهم او من توسيط
هذا الاجماع كما فعله في الوجه الثاني واما وجه الثاني فلا نرده على ما ذكره فيه اولا ان تعلق هذا الاجماع بالشرعيات
لا يفيد الا صحة اطلاق الشرعي على المجمع عليه حجة قطعية ما لم يعلم عدم وقوع الاشتباه فيه ولم يذكر ما يدل عليه
ذلك الا ان يقال انه احاله على الظهور باعتبار انه اذا تعلق بالشرعيات ايضا فقد انسد سبيل العقل اليه فلا بد ان
يكون حكمهم من جهة الشرع وح لا مجال للاشتباه ويرد ايضا على ما ذكره فيه ثانيا ان ما ادعاه ان قيد الشرعية ماخوذ

في هذا الاجماع ليس كذلك فانهم لم يدعوا الا وقوع الاجماع على الخطبة واما ان ذلك من جهة الشرع فلم يدعوه بل انما يستنبط
ذلك بما ذكرنا من ظهور عدم مسلك عقلي ولذا اورد عليه هذا الفاضل تبعا لبعض الفضلاء كما ذكرنا سابقا بانه
لا يوجد مسلك عقلي وان كان فهو فاسدة ولو كان دعويهم الاجماع على الوجه الذي ذكره لما كان لعدم المنع
اتجاه اصلا لو تنزلنا عن ظاهر سياق كلامه وقلنا انه فهم نظر المحشي بعينه فانه لم يظهر بطلان ما ذكره بذلك عدم الاشارة
الى انه نفسه انتهى ذكره هذا الجواب الاول واما الجواب الثاني فغاية توجيهه انه صرح هو انه يرجع الى الجواب الذي للمحشي
فالايراد على المحشي على الوجه الشنيع بعد ان وجهه هو بما ذكره نفسه كلاهما شنيع جدا ثم ما ذكره في اخر كلامه من ان كون
قدم العالم امرا شرعيا لا معنى له فيه انه ان كان كلام المحشي في النقل لا يظهر من جوابه على حمل الشرعي على ما يبحث عنه
الشرع وح فيصح كون قدم العالم انه امرا شرعيا وبعد ما ذكر في الجواب المراد بالشرعي هيهنا اندفع ذكر فتأمل
انتهى واجماع النصارى عليه [illegible] حيث اجماع اليهود والنصارى باجماع كل منهما على انكار رسالة نبينا صلى
حمل كل منهما اجماعا مع ان الاجماع الاخر وهو موافق [illegible] لفظ الاجماع كما افاده بعض الفضلاء
انتهى لا يخفى ان على اصل الدليل صرح بانه على اصل الدليل لئلا يتوهم انه ايراد على جواب النقض حتى ورد عليه
كما افاده بعض الفضلاء فالترديد لاستظهاره هذا وله من حمل الترديد المذكور فيحا كما فعله بعض الافاضل
ويمكن حمل كلام المحشي على امكان تقرير الايراد بوجهين فتقرير ان يقال ثبت لكم انتم الاجماع بالاجماع ونقلتم انتم [illegible]
نص يتوقف ثبوته والعلم به على الاجماع فافهم انتهى نص يتوقف على الاجماع اي يتوقف ثبوته عليه كما صرح به
ولا فقد او وجود النص لا يتوقف على الاجماع واللازم منه لما كان هو الدور [illegible] انتهى فاندفع [illegible]
على اثبات رسالة الرسول ضرورة ان اللازم في السوال الاول هو الدور بل كون الدليل عين المدعى
حيث استدل على حجية الاجماع بحجية الاجماع نفسه وقال انما اللازم في السوال الاول عند المحشي هو الدور
الاجماع [illegible] الدليل ولا بد من تغايرهما [illegible] والدليل مجموعهما فالدليل موقوف على المدعى لا عينه فاللازم

فيه انه هو الدور فقد تعرض في الجواب لتحرير الدليل على وجه لا دور فيه ثم لا يظهر منه فساد ما زعمه المورد من لزوم الدور
في الدليل على كل حال فقوله اندفع الدور الذي اورده على التفتازاني فافهم انما يثبت بوجود اجماع معين لا بحجيته
ولو سلم انه انما يثبت بحجية ذلك الاجماع انتهى فلا ضير اذ حجية ذلك الاجماع لا يثبت بحجية مطلق الاجماع حتى يدور بل بحكم
العادة باستلزامه للقاطع فلا يلزم الا توقف اثبات حجية الاجماع المطلق على حجية اجماع خاص بدليل يختص به ولا
محذور فيه وقال بعض الافاضل اعلم ان الجواب يمكن تقريره بوجهين احدهما ان الموقوف والمدعى هو حجية الاجماع والدليل
هو وجود الاجماع لا حجيته فلا دور وفيه ان الدليل موقوف على دلالة الاجماع على وجود القاطع ولا معنى لكونه حجة
الا استلزامه للقاطع واحدهما في قوة الاخر فهو في قوة الدور ويمكن ان يكون حجة امرا خفيا على النفس لذلك
فاذا فصل ما في قوته وبان وقد تفصيل يتبين للنفس وانتفع كما فعله المسند انتهى لو عبر عنه باستلزامه القاطع
ونما خفي على النفس وربما انتفع وعلى اي تقدير فالاستدلال المذكور لا يكون مشتملا على الدور ولا فاسدا وكذا لا
لزم المصادرة في دليل امام الحرمين ايضا ولم يقل به احد فالتوجيه هو ما ذكرنا وفيه ان هذا الجواب بعينه لو
رجع السائل وقال يرجع الى دليل امام الحرمين نعين في الجواب التوجيه الثاني وثانيهما ان الدليل هو حجية الاجماع المطلق
والدليل هو حجيته صورة خاصة منه فلا دور ولا مصادرة ولو اورد الدور على دليل امام الحرمين ايضا يجاب
الوجه الاول انتهى ولا يخفى ان ظاهر قوله والدليل هو وجود الاجماع ان الدليل هو وجوده مطلق الاجماع لا وجود اجماع
خاص وهو كما ترى على الصواب في هذا التقرير هو جعل الدليل وجود اجماع خاص كما فعله المحشي مطابقا للمتن والشرح كما انه في
التقرير الثاني هو حجية ذلك الاجماع ولا يخفى ايضا ان قوله ولا معنى لكونه حجة الا استلزامه للقاطع لا يفهم ان حجية
الاستلزام للقاطع كيف والقاطع حجة من غير ان يكون مستلزما لقاطع اخر وايضا مطلق الاجماع حجة على مقتضى هذا
الدليل مع ان الاستلزام للقاطع بزعمهم انما هو في خصوص هذا الاجماع او ما كان مثله فكيف يتوهم ان الحجية هي بمعنى
الاستلزام للقاطع نعم الاستلزام للقاطع مستلزم للحجية فلا ضير فيه اما على ما فعله من جعل الدليل هو وجود مطلق

قاطعا عندهم ولم يكن قاطعا في نفس الامر ابطله المحشي بانه لو كان قاطعا عندهم لا سلمت فلا بد ان يكون قاطعا عندهم قطعا
لما ذكره من حكم العادة واذا كان قاطعا عندهم قطعا فلا بد من كونه قاطعا في نفس الامر بحكم المقدمة التي تقدمت في الدليل
الاول وح فيتجه ما ذكرنا من انه على هذا التقرير لا حاجة الى ضم الاجماع الاخر اذ يمكن اقامة الدليل بعينه بدونه فالاظهر في دفع
ما ذكره المحشي من الاعتراض ان يكون مرادهم من الاجماع الاخر اجماعهم على عدم تقديم غير القاطع قطعا بل لا حاجة الى … حتى نفيد
اذ يمكن ان يحمل القاطع على القاطع في نفس الامر ويراد منه ما ذكرنا اذ القاطع في نفس الامر هو ما يقطع بكونه قاطعا لو
لا يمكن ظهور خلافه وح فيضم الاجماع الاخر نعم لو كان الاجماع عندهم قاطعا قطعا ومنه يظهر كونه كذلك في الواقع
بمقدمة العادية التي تقدمت ولا يخفى انه ح وان اندفع الاعتراض لكن يتسع دائرة المنع اذ بعد تسليم الاجماع على عدم التقديم
المذكور فلا نم كونه على عدم تقديم غير القاطع قطعا لجواز ان يراد به مطلق القاطع ولو ظنا ولو قيل بعدم … نحو
العقل تقديم القاطع بحسب الظن على القاطع القطعي فلا بد ان يكون اجماعهم على عدم تقديم غير القاطع قطعا فهو رجوع
الى الجواب الاول وقد عرفت ما فيه من الاستبعاد … فتامل وذكر بعض الفضلاء في توجيه هذا الدليل انه لما علم اجمعوا
على القطع بان الاجماع تقدم ولم يصرح بالقطع … والذي ثبت بالمقدمات المذكورة هو هاهنا كونهم
قاطعين بقاطعية الاجماع وبضم المقدمات التي تقدم وهي حكم العادة بان مثل هذا الاجماع على سبيل القطع لا يكون الا
عن قاطع يتم الدليل ولم يصرح في هذا الدليل بتلك المقدمة اكتفاء بما سبق ولما كان المقدمة المذكورة انما يكون اذا كان حكمهم
على سبيل القطع فلا بد من ضم اجماعهم على التقديم على القاطع بطريق القطع اذ بدونه لا يتم حكم العادة ومحصول كون
الاجماع قاطعا باعتقادهم لا يستلزم كونهم قاطعين بقاطعيته ولا حكمهم بالتقديم على القاطع لو كانوا قاطعين في حكمهم
بالتقديم بل لا بد من اخذ القطع في الدعوى وهو مراد … بكونه … وعرفت بعد ما علمت ان ما ذكره المحشي … بطريق
من انه لو كان الاجماع قاطعا باعتقادهم فكان اجمعوا على القطع بكونه قاطعا لانه لو كان اعتقادهم انه قاطع
لم يقطعوا بكونه مقدما على القاطع مع انه مقدم على القاطع مقطوع به عندهم محل بل فيه شبه مصادرة ايضا

انتهى

الاجماع

انتهى ولا يخفى ما فيه فان مجرد اخذ كون اجماعهم على سبيل القطع سواء كان في المقدمة الاولى فقط كما هو كلامه
او في المقدمتين جميعا لا يفيد في تتميم الدليل لم لا يجوز ان يكون قطعهم بتقديمه على القاطع باعتبار اعتقادهم قاطعيته
قاطعيته على سبيل الظن غير ان يكونوا قاطعين فيه ويكون حكمهم على القطع بعدم تقديم غير القاطع بعدم تقديم غير
القاطع في الجملة ولو على سبيل الظن وح فالاجماع لا يفيد الا كون الاجماع عندهم قاطعا ظنا والكلام في انه قاطع في نفس الامر
اذ لم يكن على سبيل القطع لا يدل على وجود قاطع فلا يستلزم مطابقته لنفس الامر فلذا تصدى المحشي لدفع ذلك
بانه لو كان اعتقادهم انه قاطع مظنونا لم يقطعوا بكونه مقدما على القاطع عادة وظاهر انه لا اصل له ولا شبهة
مصادرة وان كان فيه ما ذكرنا من استدراك المقدمة الاخرى ح نعم لو قيد غير القاطع ايضا في المقدمة الثانية بغير
القاطع على سبيل القطع يتم الدليل كما ذكرنا ولا يبعد في كلام هذا الفاضل اشارة اليه وهو يدل على غفلته
عنه واكتفائه بكون الاجماع عبارة عن الاتفاق فقط على القطع وقد ظهر حاله وههنا شيء اخر وهو انه اذا حمل الاجماع الاول
على الاجماع على القطع بتقديمه على القاطع فهو يكفي في اثبات حجيته ولا حاجة معه الى التمسك بالاجماع الثاني وان … لهم
على القطع يدل على وجود قاطع لم يحكم المقدمة العادية التي تقدمت التي جعلوها اساس هذا الدليل التام عليها واما وجود
القاطع على تقديمه على القاطع فهو يكفي في حجيته لان معنى تقديمه عليه هو وجوب العمل به دونه واذا ثبت وجوب العمل
به مع معارضة قاطع لدفع معارضة مظنون اولى … ولا معنى لحجيته الا وجوب العمل به فلا حاجة
الى التمسك بالاجماع الاخر وهذا وارد على ما ذكرنا من الوجه الاظهر ايضا وكذا على ما ذكره المحشي ايضا على ما اوردنا عليه
من الاستدراك الخاص … فتامل والاجماع على القطع يدل على وجود القاطع في نفس الامر فيتم المرام
من الاجماع بقطع النظر عما ذكره في الوجه السابق وانما هو كون الاجماع قاطعا ولو ظنا وهو في قوة الاجماع على كون
المجمع عليه قطعيا ولو ظنا والاجماع على القطع بهذا الوجه لا يدل على وجود القاطع في نفس الامر انما الدال عليه
الاجماع على القطع بشيء لا قطعا فقط لا بطريق القطع به ايضا وهو ظاهر وههنا كلام وهو انه ان اريد بالقاطع …

اجمعوا على تقديم الاجماع عليه القاطع بحسب نفس الامر والذي يقطع بقاطعيته فلا معنى لمعارضته مع الاجماع وتقديم الاجماع عليه
لاستحالة تعارض القطعيين وان اريد القاطع عند الظان الذي يظن كونه قطعيا فلان حكم العادة بانه لو كان كون الاجماع قاطعا
مظنونا لم يقطعوا بكونه مقدما لجواز ان يقطع بتقديم بعض ما ظن كونه قطعيا على بعض اخر باعتبار قوة الظن المقدم دون المقدم
عليه ويمكن الجواب باختيار الشق الثاني فان اللازم منه ليس الا فساد ما ذكره المحشي من التمسك بحكم العادة بانه لو كان قطعية
الاجماع مظنونا لم يقطعوا بكونه مقدما على القاطع واما ما ذكرنا من الوجه الاظهر لتوجيه الدليل فلا يقدح فيه ما ذكر لجواز انعقاد
الاجماع على عدم تقديم غير القاطع قطعا على القاطع بحسب الظن وان جوز العقل تقديم بعض القاطع المظنون على بعض اذ مستند
الاجماع لا يلزم ان يكون حكم العقل بامتناع تقديم غيره بل يمكن ان يكون من جهة الشرع وح فلا يقدح فيه ما ذكره من التجويز العقلي
ويمكن ايضا ان يحمل القاطع المذكور على الكتاب والسنة المتواترة باعتبار قطعية سندهما وان كانت دلالتهما ظنية لشيوع
اطلاق القطعي عليهما فيكون حاصله انهم اجمعوا على تقديم الاجماع عليهما واجمعوا ايضا على عدم تقديم غير القاطع قطعا
عليهما فيعلم منهما كون الاجماع قاطعا قطعا وظاهر ان معارضة الاجماع معهما ويكون حكمهم بتقديم الاجماع عليهما باعتبار
كونه قاطعا بحسب السند والدلالة جميعا بخلافهما لظنية دلالتهما وح ايضا لا بد ان يكون مستند الاجماع المذكور على الشرع لا على حكم
العقل فتدبر ويمكن ايضا دفع ما ذكره المحشي بان العقل وان جوز تقديم بعض القاطع المظنون على بعض لكن الحكم بتقديم قاطع
مظنون على كل قاطع عند الظان على كل ما ظن قطعيته محال عادة لجواز ان يكون فيها اقوى مما يكون الظن به بقطعيته في نفس
الظن بقطعية الاجماع او اقوى منه فالحكم بتقديمه على سائر ما علاه ما ظن كونه [illegible] قاطعا انما يستقيم اذا كانت قطعية
الاجماع قطعيا على ما ذكره المحشي ويمكن ايضا اختيار ان المراد ليس القاطع بحسب نفس الامر ولا القاطع المظنون بل كل ما حصل
به القطع لاحد والظاهر ان الحكم بتقديم الاجماع على كل قاطع كذلك يمتنع عادة الا اذا كان كون الاجماع قاطعا قطعيا عندهم كما
ذكره المحشي وكون القطعي يستحيل معارضته لقطعي اخر مسلم واما اذا كان القطعي الاخر لم يكن قاطعا في نفس الامر وان كان مفيدا
للقطع لبعض الاذهان فلا مانع من معارضته لقطعي مع وح فما اجاب على التقديم المذكور يرجع الى ان معارضته مع كل

قطعي

قطعي لكونه دليلا على الخطأ في ذلك القطع والغلط فيه بان الاجماع لا مجال لاحتمال الغلط فيه وعلى ما قررنا فليس المراد بتقديمهم
الاجماع على القاطع تقديمهم الاجماع على القاطع عندهم اي اذا كان عندهم قاطع حصل لهم القطع به وعارضه الاجماع
قدموا الاجماع عليه بان يكون الاجماع الحجة والتقديم اذ القاطع عندهم اذا كان قطعيا لا ظنيا يستحيل ظهور خطائه ثم بنا
على ما سبق من المقدمة العادية بل المراد انهم اجمعوا على القول على كل احد اذا كان له قاطع على حكم افاده القطع به ورأى انه
عارضه الاجماع على خلافه فيجب عليه تقديم الاجماع عليه اذ الاجماع قطعي لا يتطرق فيه الغلط او الخطأ فمع معارضته
لقطعي اخر عنده يعلم ان الخطأ والغلط في ذلك الاخر لا فيه   الشارح وانه محال عادة فان قضية جمع كثير من
العلماء المحققين انفسهم وعدم تفطنهم بها محال عادة على ان المجمعين في كل الاجماع هو كل المجتهدين في الاعصار
او في عصر واحد بلغوا فيه ذلك اذ لو صدق المجمعون فيهما فدعوى استحالة الخطأ فضلا عنهما عادة محل تامل اذ لتشبه
المتحكم جمع كثير من العلماء المحققين بشيء وجمع كثير لكن بنقيضه ويمكن ان يكون كل واحد من الاجماعين من هذا الجمع
وان كانا في عصرين لا يمكن عادة بدون قاطع يوجب حكمهم بذلك وح فلا بد من كون الاجماع قاطعا [illegible] والا لزم تناقض القاطعين
المذكور دوانه محال فتدبر   الشارح فان غيره لا يقطع اي غير الاجماع المتواتر ولفظ هذا العدد الكثير
صريحا في الاول ومضمر في الثاني مشعر به كذا في الردود ولا يخفى ما فيه فان العدد الكثير الصريح او المضمر انما هو في
الاجماع الذي وقع القطع بتخطئة المخالف وعلى انه يقدم على القاطع لا في الاجماعات التي حكم عليها بلا مرية وكلام
صاحب الفنر انما هو فيها فالاستشهاد المذكور لا يجدي به اصلا   الشارح ولا يقدم على القاطع اجماعا ظاهره انه قيد
للنفي ودعوى ذلك مع ما ذكره الشارح في جوابه عن نقيب [illegible] فلعل هذا النفي ويكون المراد انه ليس فيها الحكم اجماعيا وكونه
بناؤه على ما سيجيء من ان بعضهم اشترط في حجية الاجماع ان يبلغ عدد المجمعين عدد اهل التواتر اذ يظهر منه ان حجية
الاجماع الذي لم يبلغ ذلك ليس اجماعيا فضلا عن الاجماع على تخطئة مخالفه وتقديمه على القاطع وعلى هذا فكان الجواب
الاوفق من الشارح مبنيا على سلب الاجماع عن المذكورين على الحكم والمذكور او ان المراد اجماع الاكثرين وانه يكفي في اجراء الدليل

هذا التعليل سواء كان بعد قبل المتن وان الشافعي كان لا يثبت حجية سائر الاجماعات الا في الحكم الظاهري ولم يقم دليل اقوى

تلك الظواهر على خلافها لا حجية في الحكم الواقعي واستلا يجوز مخالفته بوجه كما هو مذهبهم في الاجماعات اذ الاجماع على

العمل بالظواهر لو وقع فليس الا على ما ذكرنا على قطعيتها في الحكم الواقعي اذ لا ريب انهم يجوزون مخالفة الظاهر بدليل على خلافه

ولا يقطعون بعدم نحو الغلط فتامل اصد منه انه خلاف الظاهر فان الكلام في هذه الحجية وحجية الشافعي لم يذكر بعد

محل الكلام على دفع الدور والذي سيورده عليها بعيد جدا والنكتة الذي ذكرنا لا يدفع استبعاده اذ مجرد ذكر بعض

مقدماته هيهنا لا يوجب التعرض لدفعها بل كان اللائق ان يذكر في مقامه ويحال بعض مقدماته على ما ذكرهنا وثانيها

ان هذا انما يجري لا يجوز لكان ان يقول انما يجري لو استدل الشافعي على حجية الاجماع بدليل اخر اولم ينقل المتن فان

استدلاله بدليل آخر يكفي لحسن ذلك وان لم ينقله المتن وكان غرض المحشي انه انما يجري لو نقل المتن ذلك والا فلا

او نقله على انه لم يستدل بدليل اخر والتمسك بهذا الدليل فاورده عليه الدور وهذا واعترض بعض الفضلاء على المحشي بان ما ذكره

انما يرد على الغزالي وهو الابهري لو كان مراده دفع الدور والذي سيورده على الشافعي عن الشافعي ويمكن ان يكون مراده انه لا

الدور الذي سيورده على الشافعي على المتن هيهنا ودفع توهم وروده على المتن فتامل لكن كلام الفاضل الابهري في حواشي

الاحقية مشعر بما فهمه المحشي ولا يخفى ان النكتة التي ذكرت لذكره هيهنا انما هي على ما ذكرنا لو كان مراده دفع

الدور واستدل الشافعي على حجية الاجماع بقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى الآية الشقاق والخلاف

والمذكور عن دليل المتن فكان ذكره في موضعه ولا حاجة فيه الى ذكر نكتة لكن هذه النكتة في كلام الابهري وكانه انما

المحشي لذلك ميزه بحالة لعدم الامكان وعلى هذا فلا اعتداد بما لا بد المذكور واما ما ذكره هذا الفاضل من اشعار كلامه في

حواشيه الاحقية فكانه استنقله المحشي عنه في الحاشية الا انه لهذه الحاشية وفيه عدم استحسان ان ذلك من اسنادات

الاجماع واثبات حجيته بالظواهر لا يستلزم الدور فانه لا بد له ان ما بيعد دفع الدور عن تمسك بالظواهر المتن ولا يخفى

انه لا بد له على الايقاع ما بيعد دفع الدور عن تمسكه بالظواهر واما ان المراد هيهنا خصوص الدفع عنه لا عن المتن فيكون ذكره هنا

بالتقريب

بالتقريب المذكور كما حمله المحشي فلا استبعاد فيه اذ يمكن ان يكون مراده هيهنا دفع الدور عن تمسك بالظواهر مطلقا وان المتن

ايضا يتمسك في غيره بها او يكون غرضه دفع الدور عن خصوص المتن باعتبار التمسك المذكور لكن لظهور جريانه في سائر

تمسك بالظواهر حاول دفع الدور عنهم على ما مر وعلى هذا فلا يرد عليه الوجه الاول من وجهي ايراد المحشي ولا يحتاج الى

الاعتذار الذي ذكره ثم يرد عليه الوجه الثاني وهو ان هذا الدفع انما يتوجه عن تمسك في الاجماع بحجة اخرى كالمتن وا

من اكتفى بالظواهر كالشافعي والغزالي فلا فتامل ولهذا لم يتعرض للجواب من قبله هنالك بل ان محل الكلام هيهنا على دفع

الدور عن الشافعي بعيد لما ذكر من الوجهين وهو عدم تعرضه له هنالك فانما هو الوجه الثاني فان الدفع المذكور انما يحسن

لو استدل الشافعي بدليل اخر وليس كذلك فالظاهر ان ما ذكره دليل مستقل في الجميع فلا يمكن دفع الدور عنه بما ذكره فانهم

الشافعي استدل الشافعي على حجية الاجماع بقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى الآية الشقاق والخلاف

مع العداوة وشق العصا اي فارق الجماعة والشق النصف واصله من الشق وهو القطع طولا وسميت العداوة

شقاقا لان احد المتعاديين يصير في شق غير شق الاخر من اجل العداوة التي بينهما ويتولد من الوجه وهو القرب يقال ولي

الشيء يليه اذا قرب منه وكلاما يليك اي ما يقاربك والمعنى ومن يشاقق الرسول اي يخالفه ويعاديه من بعد ما تبين له الهدى

اي ظهر له الحق والاسلام وقامت له الحجة ووضحت الادلة بثبوت نبوته ورسالته ويتبع طريقا غير سبيل المؤمنين اي طريقهم

الذي هو دينهم نوله ما تولى اي نكله الى ما انتصر به واتكل عليه من الاوثان وحقيقته نخليه بينه وبين ما اعتمده من دون الله

تقرب منه وقيل معناه نخلي بينه وبين ما اختاره لنفسه كذا في مجمع البيان ونصله جهنم اي ندخله فيها ونشويه فيها

لدخله لما اختاره من الضلالة بعد الهدى وساءت مصيرا اي ساءت جهنم بحسب المصير مصيرا للموضع الذي يصير اليه

قال في المجمع واستدل بهذه الآية على ان اجماع الامة حجة لانه سبحانه توعد على مخالفة سبيل المؤمنين كما توعد على مشاقة

الرسول ثم والصحيح انه لا يدل على ذلك لان ظاهر الآية يقتضي ايجاب متابعة من هو مؤمن على الحقيقة ظاهرا وباطنا كان

الظاهر لانه لا يوصف بانه مؤمن الا مجازا فكيف يحمل ذلك على الجماعة التي بعضها من ظاهر الايمان مؤمنا ومتى حملوا الآية على البعض الذي هم حجة

غيرهم على من هو مقطوع على عصمته عندهم من المؤمنين وهم الائمة من آل محمد عليهم السلام على ان ظاهر الآية يقتضي ان الوعيد انما يتناول
من جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين فمن اين لهم انه من فعل احدهما يتناوله الوعيد ونحن علمنا يقينا ان الوعيد
يتناول من شاق الرسول بانفراده بدليل غير الآية فيجب ان يستند ما يتناوله الوعيد اتباع غير سبيل المؤمنين الى دليل آخر [illegible]
ولا بد ههنا من بيان ان المراد [illegible] لا يخلو المخصص احدهما ان الاجماع عندهم اتفاق كل الامة وليس المراد بالمؤمنين في الآية
الكل [illegible] من ظاهر الايمان حتى يشمل كل الامة لان من اظهر الايمان وليس بمؤمن باطنا لا يوصف بالايمان الا مجازا فلا بد من تخصيص فيه
ومتى ارتكبوا التخصيص فلم لا يجوز ان يخصصوه بمن هو مقطوع على عصمته من المؤمنين فلا يدل الا على وجوب اتباعهم لا
على وجوب اتباع الاجماع بمعتقدهم ولا يخفى ضعفه فان المؤمن حقيقة في المؤمن ظاهرا وباطنا كما اعترف به وهو يكفي في
الاستدلال لانه اذا دلت الآية على وجوب اتباع المؤمنين ظاهرا وباطنا فهو يوجب اتفاق كل الامة لدخول المؤمنين
المذكورين فيهم فاذا وجب اتباع اتفاقهم وجب اتباع اتفاق الجميع بهذا الاعتبار وان لم يكن لاتفاق غيرهم دخل في الحجية
اتفاق الكل لانه كاشف عن الاتفاق الذي هو الحجة فلا حاجة لهم الى ارتكاب تخصيص في الآية وحملها على المعصومين عليهم السلام
لانه تخصيص [illegible] ولو قيل انه على هذا يمكن ان يكون وجوب اتباع كل المؤمنين حقا ايضا باعتبار دخول المعصوم
فيهم لا يكون اتفاقهم في نفسه حجة كما ذكر في وجوب اتباع كل من اظهر الايمان انه باعتبار دخول المؤمنين حقا فيهم فيمكن ان يجاب
[illegible] على هذا [illegible] ان هذا الكلام [illegible] يجري في جميع استدلالاتهم بالظواهر ولكن يبعد حمل اعتراض اصحابنا عليهم على ذلك فانا
لا نسلم [illegible] عليه بذلك [illegible] مرادهم بها اثبات حجية اتفاق الامة على طريقتهم ايضا من عدم [illegible]
بالمعصوم [illegible] فلا يتوقف الاعتراض عليهم بذكر شيء [illegible] في ذلك لانها على الاطلاق [illegible] ان الامة حجة لانه يجوز ان يكون حجة
باعتبار دخول المعصوم فيهم اذ لا يتوهم [illegible] احد لذلك [illegible] اذا [illegible] الآية على ما ذكره المستدل
[illegible] اتباع غير سبيل المؤمنين اي جميعهم او كل واحد منهم [illegible] منها وجوب اتباع سبيل احدهم [illegible] فقد يمكن ان يكون
المراد بالمؤمنين كل من اظهر الايمان [illegible] بعدم جواز اتباع احد منهم [illegible] في [illegible] من اظهر الايمان وهو [illegible] لا يكون مؤمنا

باطنا لا يجوز اتباعه كيف وهو لا يكون مؤمنا حقيقة فلا بد من تخصيص فيه واذا جوزوا التخصيص فيه فلم لا يجوز للمستدل ان
يخصصوه بمن هو مقطوع على عصمته كما هو طريقتهم في وجوب الاتباع [illegible] فلا يفهم من الآية الا حرمة اتباع غير سبيلهم
لا حرمة اتباعهم [illegible] ما يخالف الاجماع بالمعنى المعتبر عندهم ولا يخفى ضعفه ايضا فان حرمة مخالفة الاجماع بالمعنى المعتبر عندنا
يستفاد من الآية سواء حمل المؤمنون على كل من اظهر الايمان او كل من كان مؤمنا ظاهرا وباطنا فانه اذا اتفق كل من اظهر
الايمان على شيء فلعل التعميم [illegible] اتباع غير سبيل كل منهم [illegible] من مقتضى الآية وهو يكفي في الاستدلال واما انه اذا حرم ذلك فلم
او الجائز اتباع اي سبيل فهو مطلب آخر ولا يلزم ان يفهم تعيينه من الآية ويجوز ان يتوقف العلم به على دليل آخر وبعد ثبوته
بدليل لا يلزم حمل الآية على ما يتوقف عليه نعم يلزم ان لا يخالفه لكن يبقى انه لا يثبت حجية كل اجماع في كل عصر لجواز ان يخلو
عصر من المؤمن ظاهرا وباطنا فلا يكون مخالفة اتفاقهم اتباع غير سبيل المؤمنين ظاهرا وباطنا وكانه لا ضير فيه بعد ثبوت حجية
ما هو العمدة من افراده وهو الاجماعات الواقعة في الاعصار التي علم يقينا وجود المؤمنين حقا فيها هذا مع ان في الاحتمال الذي
من كل البعد على انه يمكن ان يقال انه اذا حرم اتباع غير سبيل المؤمنين حقا يجب علينا العلم بعدم مخالفة سبيلهم ولا
يكفي فيه عدم علمنا بالمخالفة [illegible] فيلزم علينا ان لا نخالف كل من اظهر الايمان في كل عصر لاحتمال ان يوجد فيه المؤمنون حقا فيكون
في اتفاقهم مخالفة للمؤمنين حقا في ذلك الزمان هذا كله اذا حمل المؤمنون على المؤمنين في كل عصر واما اذا حمل على جميعهم من اول
الاسلام الى زمان كل مكلف فظاهر انه لا يفهم من الآية الا حجية كل اجماع من الجميع ولا يفهم حجية كل اجماع في كل عصر فلا يحتاج
في منع ثبوت حجية كل اجماع في كل عصر الى التمسك بما ذكره [illegible] واما ايراده الثاني فيندفع بما سنذكره من تقريرات الدليل فا
[illegible] او عدم اتباعه غير سبيل المؤمنين بعد [illegible] في الوعيد فان [illegible] الشرح العضدي الواضح انه جمع بين مشاقة
الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد فيحرم اذ لا يجمع بين الحرام والمباح في الوعيد كالكفر واكل الخبز والشرب
الضم الى الكفر ليدل على الايعاد على اتباع غير سبيل المؤمنين لان مجرد ترتب الوعيد على امرين لا يقتضي الايعاد على كل
كما اذا قيل من ترك الاطعام والكسوة والاعتاق في الكفارة فله نار جهنم [illegible] على اتباع غير سبيل المؤمنين

٣

او في منه والنظر وح تحقق واقعة جديدة لا يكون للمؤمنين فيها سبيل لا ثبتا ولا نفيا مع جواز حكم المجتهد فيها غير معلوم وما

النقض كا بد ان يكون متحققا هنا ثم انه يمكن ايضا ان يورد على الدليل انه لو تم لدل على نفي اتباع غير المجمع عليه فيلزم عدم جواز

الحكم في المسائل الخلافية باحد طرفي الخلاف او اطرافه ولا يقول به احد وذلك لان المؤمنين جمع معرف فيكون بمعنى كل واحد

او المجموع وعلى التقديرين فسبيلهم ما حكم به كلهم فسبيل كل منهم في المسائل الخلافية غير سبيل المجمع عليه بينهم فلا يجوز

اتباعه ويمكن الجواب عنه ايضا بما ذكر ان المراد بغير سبيل المؤمنين ما يخالفه بمعنى انه لو كان للمؤمنين فيه سبيل وهذا اي

فاذا لم يكن للمؤمنين فيه حكم مجمع عليه بينهم فالحكم فيه بما يوافق حكم احدهم ليس غير سبيل المؤمنين بهذا المعنى ويمكن الجواب

ايضا بان سبيل المؤمنين لا يلزم ان يكون سبيلا واحدا حكم به كل واحد منهم او جميعهم بل يجوز ان يراد به سبيل كل

واحد منهم او جميعهم بمعنى سبيل هذا وسبيل هذا وهكذا وان كان سبلا مختلفة فغير سبيل المؤمنين في هذه الصورة

ما يكون غير جميع هذه السبل اي الحكم الذي لم يحكم به احد منهم وكانه لا مكان دفع هذا الايراد بهذا الجواب ايضا والايراد

خصه الفاضل المذكور بالايراد ولم يتعرض لهذا او لانه او لا بالايراد لكونه اقوى محذورا هذا بر [illegible] الشارح واعترض عليه

بوجوه كثيرة ثم هذه الوجوه مع وجوه الانفصال عنها مذكورة في احكام الامدي فمن اراد الاطلاع عليها فليرجع اليه

وقال بعض الافاضل قولا يرد عليه ان المعنى سبيل المؤمنين هو السبيل الذي وضعه لهم رئيسهم ومن يقتدون به

مقالتهم كما ان قولهم سبيل الاشعرية كذا او طريقة المعتزلة كذا فان المتبادر منهم ما تقرر بينهم مما وضعه رئيسهم ومن يقتدون

اليه وكذا اذا قيل طريقة النصارى واما ما يفعلونه بينهم على سبيل البدعة والتقرب العادي الذي لا يستند الى واضع

صاحب الطريقة ومقرر النحلة فلا يسمى سبيل هذه الطائفة اذا عبر عنها بما يدل على انهم اهل تلك النحلة والشاهد

اذا قيل ليس كل الخير طريقة المؤمنين بعيسى او طريقة النصارى وانه هو شيء ابدعوه فيما بينهم مما لم يقل به

نبيهم الذي وضع لهم هذا المذهب لم يكن مجوزا واضعا للفظ في غير موضعه نعم لو اريد بالنصارى اهل المذهب المجموع الذي

يشتمل على البدعة التي يرتضي عليه اتم البحث هذا النوع لانه نبى على ذلك فقس نظائره وعند ذلك يظهر ان سبيل الله

انما يصدق على المجمع عليه اذا لم يكن مبتدعا مغايرا لما جاء به الرئيس الجامع لهم والناحل لهم هذا الاسم وعند ذلك يكون حجة

في انما يكون المجمع الاجماع حجة عند كون المجمع عليه مما جاء به النبي ومما لم يعلم ذلك لم يكن فيه حجة وبعد ثبوته لا حاجة الى الاجماع انتهى

ولا يخفى ان الظاهر من سبيل المؤمنين هنا لو لم يحمل السبيل على معناه الحقيقي ولم يجعل اللام للعموم هو كل حكم من احكام

الشريعة حكم به جميعهم ولا يعتبر في مفهومه العلم بان واضعه لهم رئيسهم نعم ربما يدل اتفاقهم قبلا على ان الواضع لهم ذلك هو

رئيسهم وانهم اخذوه منه نعم لا يشمل ما اختص به بعضهم سواء علم كونه بدعة منهم ام لا وكذا القول في طريقة النصارى

كلهم ابدعوه وليس مما وضعه لهم نبيهم عليهم السلام لانه ليس طريقة النصارى او المؤمنين بعيسى عليه السلام

وانما . . ابدعوه من عند انفسهم وانما يقال ذلك فيما ليس طريقة المؤمنين حقا منهم وانما ابدعوه بعض

المبتدعين منهم ولا كلام فيه انما الكلام في طريقة جميعهم كما هو المفهوم من سبيل المؤمنين فاما ما سلكه كلهم في شيء على سبيل

التعارف والعادة فان لم يشتمل على حكم شرعي فلا كلام فيه ايضا بناء على ما ذكرنا من معنى السبيل واذا اشتمل عليه فهو ايضا

داخل في سبيلهم وعند هذا الظهر فسد ايراده فان كل حكم حكم به جميع المؤمنين فهو سبيلهم فاذا دلت الاية على وجوب اتباع

سبيل المؤمنين سبيلهم على سبيل العموم يجب اتباعه ولا يتوقف ذلك على العلم بانه لم يكن مبتدعا كما ان عموم ما يعلم هذا الحكم

فتأمل فانه قال والبحث فيما اورد عليه ايضا ان الاجماع هو موافقة فعلا على الاصل انه فعله والا لزم ان يكون من فعل البقر

فعلا موافقا لفعله على الصبي مثلا لزم ولكن يلزم اتباع الانبياء الكفار والاشاعرة المعتزلة وبالعكس في قاعدتهم بشرح

على ان ليس كما يجد فهذا الصدد فيما سبق في جواب دليلا وجوب التاسي لعدم تعلق غرضه بذلك لعدم اعتباره عنده

فانه مما لا يعتريه ريب فقوله كذا وعد على اتباع غير سبيل المؤمنين لم يلزم الا حرمة اتباعه ولا يلزم من حرمة اتباع غير

الشيء وجوب اتباع ذلك الشيء لوجود الواسطة وهو ان لا يتبع شيئا منهما بل يتبع ما يدل عليه الدليل انتهى وان

يخرج عنه موافقتا احدهما فان مجرد الموافقة ليس اتباعا على ما يفهم من علمت انتهى ولا يخفى ان المعنى الذي يقصد للاتباع انما هو

لا اتباع شخص او قوم واما اذا فهم منه عدم اتباع غير سبيل قوم مطلقا من غير ان يفيد ذلك العزل كقوم او طائفة فالظاهر منه

من سلوك غير سبيلهم مطلقا لا مقيدا بعنوان المتابعة الا ان يقال ان اتباع غير سبيل المؤمنين في معنى اتباع سبيل غير المؤمنين
فيمكن حمل الاتباع على ظاهره فافهم ثم قال فان قلت اذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما تعين ان يكون سبيل المؤمنين
بخلافه والا لم يكن للتخصيص وجه قلت يرد عليه ان مفهوم ضعيف يجري مجرى مفهوم اللقب واحسن احواله ان يكون
من مفهوم الصفة وهو مردود عند الاكثر سلمنا لكن اللازم منه ان يكون اتباع سبيل المؤمنين غير حرام ولا يلزم ان يكون
واجبا انتهى ولا يخفى ان التخصيص بغير النفي في كلام الحكيم لا بد له من فايدة فان لم يكن له فايدة سوى كون الحكم في
النفي على خلافه يكون التخصيص حجة على ذلك والا فلا حجية فيه في سبيل المفهوم ايضا فالحكم بضعفه ضعيف ما لم يظهر
فايدة في التخصيص غير هم ممكن ان يكون التخصيص ههنا بما يمكن ان يكون باعتبار زيادة شناعة
الرسول من هذا القبيل ويقال ان اتباع غير سبيل المؤمنين يمكن ان يكون اشد حرمة فلذا خص بالذكر وان حرم
اتباع سبيلهم ايضا ويقال ان اصرح في الجزاء هو انه نوله ما تولى وهو لا يترتب على اتباع سبيل المؤمنين ان كان
حراما فان ذكر فيه ليس عقوبة بل رحمة فيمكن ان يكون التخصيص باعتباره وقوله يجري مجرى مفهوم اللقب فيه بل
فيه ان مفهوم اللقب ... ذكره لا تخصيص فيه في اللفظ وانما فيه تخصيص في اللفظ وانما فيه تخصيص
بالذكر فلذا ضعف المفهوم فيه بخلاف التخصيص بغير النفي فان فيه تخصيصا في اللفظ فهو بالاستثناء اشبه منه
باللقب لا يخفى ثم قال لا يقال قد حرم اتباع غير سبيل المؤمنين وليس المراد تحريمه على سبيل العموم والا لزم تحريم اتباع
الكتاب والسنة اذا لم يكن اجماع على وفقه بل المراد تحريمه في الجملة فالمفهوم ح يقتضي اباحة اتباع سبيل المؤمنين في الجملة
لا تحريمه على سبيل عموم تحريم اتباع شيء من الاجماع بعده واوجب الاتباع لانا نقول لولا ان الكلام هو المفهوم عموم النفي
فاذا عدلنا عن هذا الكلام فلا حجة فيه لا ان نقول ان عدل عن الظاهر لوجوه اخرى كان تخصيص السبيل بالطاعة او الحجة
او ما اشبههما فيبقى الغير على عمومه وقد بان امتناع بقائه على عمومه لا يوجب حمله على ما ذكر من ان المراد الاعم في الجملة
بل ينبغي ان يحمل على العموم ويستثنى منه الكتاب والسنة وكل ما قام الدليل على حجيته فاللازم ح لا يكون سبيل المؤمنين

كذا بل لا يكون اتباعه محرما على العموم بل فيه ما يجوز اتباعه كلا كاتباع اجماع اهل البيت ع ما يبلغ حد الضرورة الى غير ذلك
وثانيا ان عدم القول بجواز اتباع كل اجماع بدون وجوبه لا يفيد ههنا فانه انما يفيد بعد ثبوت حجية الاجماع وهو الكلام
الا فيه انتهى ولا يخفى ضعف السؤال اذ يمكن حمله على العموم كما هو ظاهره بان يكون المراد من الغير ما خالفه بل لا يبعد ان يدعى
ظهوره فيه وح فلا حاجة الى حمله على التحريم في الجملة مع ما فيه من التعسف وايضا سبيل المؤمنين لا يختص بالاجماع بل يعم
بالكتاب والسنة ايضا سبيل المؤمنين فلا يلزم من حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين على العموم حرمة اتباعهما على ان حرمة
اتباع غير سبيل المؤمنين على ما ذكر في الايراد بمعنى حرمة اتباعه بمجرد التقليد بلا دليل واما مع وجود الدليل فلا منع
وح فعلى تقدير كون الكتاب والسنة غير سبيل المؤمنين لا يلزم حرمة اتباعهما باعتبار وجود الدليل على وجوب
العمل بهما لا بمجرد اتباع بلا دليل كاتباع الكفار طريقة ابائهم وايضا يمكن حمل سبيل المؤمنين على ما يعم الواحد والمتعدد
فيكون غير سبيلهم ما لا يكون سبيل احد منهم وح فيلزم مما ذكره من تحريم اتباع الكتاب والسنة اذا لم يكن الاجماع على وفقهما
بل انما يلزم تحريم اتباعهما لو لم يكن مذهب احد من المؤمنين على وفقه والقائلون بالاجماع يعترفون بهما الا ان هذا اذا كان
مخالفا لجميع مذاهب المؤمنين واما اذا لم يكن مخالفا لها فلا يحرم اتباعهما وان لم يوجد منها مذهب على وفقه بان يكون
واقعة جديدة لا حكم للمؤمنين فيها مع انه يلزم على تقدير حمله على العموم حرمة اتباعهما فيه فهل يحمل سبيل المؤمنين
على ما يعم الواحد والمتعدد وان دفع ما ذكره من المحذور لكنه لا يقطع دابر المحذور لانا نقول يمكن ان يجعل المراد بسبيل
المؤمنين ما كان سبيل المؤمنين فيه او في مثله كما ذكرنا سابقا في دفع ايراد بعض الفضلاء على الدليل وح فنقول فيحقق
ما لا يوجد فيه سبيل احد من المؤمنين لا فيه ولا في مثله وامكان استنباط حكمه من الكتاب او السنة غير بين ولا
مبين فعدم امكان حمل الاية على العموم ايضا يكون كذلك فافهم وقوله وهو نفي تحريم اتباع شيء من الاجماع الى ظاهره ان
واجب الاتباع مخصوص بموضع جواز اتباع كل اجماع والظاهر انه ليس كذلك بل تجويز اتباع بعض الاجماعات ايضا كالاجماع
اتباعه ويمكن ان يكون تخصيصه بهذا القول باعتبار انه اثبت حجية هذا القول فيكفيه قول القائلين به بذلك

او وذلك بان يحقق المراد باتباع غير سبيل المؤمنين هو موافقة الكافرين في مشاقة النبي صلى الله عليه وآله والتعبير بالمشاقة
بهذه العبارة تنبيها على تشريف المؤمنين واظهار ان قصد طريقتهم انه كما وجب للغير على ترك المشاقة بان في تركه اتباع سبيل المؤمنين
انتهى وان بعد ما حصل من ابوابه ذكرنا من التقرير بين لهذا الدليل انه وان ذكره لا يتجه على التقرير الثاني الذي استفاده
شارح الشرح من كلام الشارح واما على التقرير الاول الذي جعله التقرير الظاهر فلا حاجة الى البناء المذكور بل يمكن حمل الاول
على الجمع وحمل الكلام على ترتب العقاب المذكور عليه فان قيل لم يثبت حرمة الاتباع بترتب الوعيد المذكور على الجمع
وح فيه لا يمكن ان يكون تاويلا في الاية حتى يرد عليهم ما ذكره من جواز تاويل اخر وكونه احسن من تاويلهم نعم يمكن ان يقال انه
تاويد ليس تاويل الظاهر على الاية الكريمة عليه كما ذكرنا سابقا فتذكر قوله قال ويمكن ان يقال ان سبيل المؤمنين عام
الاجماع وغيره من ادلة الشرعية كالكتاب والسنة وغير السبيل ح لا يصدق الا على ما غاير الاجماع والكتاب ونحوه الا
ح انما يقع على اتباع مغاير جميع ما يصدق عليه السبيل ولا يلزم من ذلك وجوب اتباع جميع ما يصدق عليه السبيل اللازم
وجوب اتباع شيء مما يصدق عليه السبيل فلا يلزم حجية الاجماع وانما يلزم حجية شيء من الكتاب والسنة والاجماع وهو
غير المدعى الى غير ذلك وهذا وان كان احسن من تاويلهم فلابد من منه وجوه القدح فيه كثيرا وردها سيدنا الاجل
في الشيخ والذريعة من اراد الاطلاع عليه فليرجع اليه انتهى ولا يخفى ان الظاهر من اتباع غير سبيل المؤمنين اتباع امر لم يكن
سبيل احد منهم اي لم يذهب اليه احد منهم او الذي لم يذهب اليه جميعهم او كل واحد منهم وعلى التقديرين فيثبت
حجية الاجماع اذ مخالفته اتباع سبيل غير سبيلهم على الوجهين واما ما ذكره كان ان حمل سبيل المؤمنين على
الحج المذكورة بينهم فمقتضى الاية المنع من الاحتجاج بغيرها والمفهوم منه وجوب اتباع شيء مما لا يصدق عليه السبيل اي
لا استناد الى شيء منها فلا يلزم حجية الاجماع بخصوصها اي ان يكون حجة قطعية لا يجوز مخالفتها كما قالوا بل
ان حجيته بانفراده وان يجوز مخالفته والاستناد الى شيء اخر من الادلة الشرعية او نقول حمل السبيل على الحج
من الاية وجوب الاحتجاج بها في الجملة لا بكل منها اذ عموم المفهوم غير تام وح فلا يفهم منه وجوب الاحتجاج بالاجماع اصلا

بحجية

يجب الاحتجاج به يمكن ان يكون غيره كالكتاب والسنة ولا يخفى ان منع كون ما ذكره احسن مما ذكره بالوجهين مكابرة
وكون ما ذكره تاويلا السبيل لا باعتبار عمه من لزوم حمل اللواء ومعنى او وهو على تقدير صحته لا يدفع فيما ذكره التقدم
زيادة التكلف فيما ذكره في معنى السبيل وغيره وان حمل غير السبيل على ما يلازم الصفة الاولى ولو كذلك فهو
في رد الاحتجاج كما ذكره اولا فالكل وبالذي ذكره تعسف لا يحتاج اليه هذا ثم لا يخفى انه لو حمل سبيل المؤمنين على
ما ذكره من الحجج فيمكن ان يحمل على ما يدل على المنع من اتباع الاجماع بان يحمل سبيل المؤمنين على سبيل جميعهم او كل واحد
منهم اي سبيل واحد اتفق فيه كلهم اي اتفقوا على حجيته كمحكمات الكتاب والسنة المتواترة وح فالاجماع لما لم يتفقوا
على حجيته يكون اتباعه داخلا فيما توعد عليه فتامل الشرح في متابعة الرسول ام اي مطاوعته وترك مشاقته
او مناصرته اي معاونته في النصرة على الاعداء او الاقتداء به اي التاسي به في الاعمال كذا في شرح الشرح وقد ظهر بذلك ما فصل
سابقا ان الاحتمال الاول لا بعد فيه بل هو الظاهر فتذكر الشرح او فيما به صاروا مؤمنين عبر بهذه العبارة عن الايمان
اشارة الى وجه هذا التخصيص بعبارة الاية ان المراد بسبيل المؤمنين سبيلهم من حيث انهم مؤمنون وهو ما صاروا
مؤمنين به وهذا لا يجري في المناصرة والاقتداء وغيرهما كذا افاده بعض الفضلاء ولا يخفى انه يمكن ان يبحث في هذا بانه ليس
تخصيصا فان التقييد بالحيثية شايع ذايع لا يتبين فيه خلاف الظ و بعد التقييد به يكون المتبادر من سبيلهم
هو الايمان وليس ذلك تخصيصا له به وقول الشارح لان غايته الظهور يمكن ان يكون اشارة الى منع الظهور بالنسبة الى هذا
الاحتمال او اطلاق التخصيص عليه او لا يمكن ان يكون بالنظر الى الظ في بادي الراي والتغليب ولا يخفى ايضا انه لا يمكن التخصيص
باحد الوجوه في السبيل يمكن ايضا في الغير بان يحمل على خصوص المشاقة وترك المناصرة او الاقتداء او الكفر وكما ان حمل
السبيل على الايمان ليس فيه خلاف الظ بعد التقييد المذكور كذا حمل الغير على خصوص الكفر ليس فيه خلاف الظ بعد التقييد المذكور
بل حمل الغير على ذلك اولى من حمل السبيل فان مع حمل السبيل عليه يحتاج ايضا الى حمل الغير على ما لا يحذف حمل الغير فلا
يحتاج اليه واعلم ان المراد بعموم السبيل او الغير ليس هو المعنى الظاهر من العموم والا لفسد الاستدلال لانه على تقدير عموم

كونهما بهذا المعنى يحصر بمفاد الآية الكريمة كل من اتبع كل ما غاير كل سبيل من المؤمنين ونحو كذا وهذا لا بد على وجود بعض منا
كل مسلم سبيل منهم من نبي وصحبي وما بعد بعض سلمهم ولا نزاع فيه اذ يجوز ان يكون ذلك هو الايمان ونحوه وعليه
نقض ان احمل احدهما على العموم دون الآخر هذا مع ان دعوى العموم بهذا المعنى في كل منهما مما لا يظهر له وكان هذا
عليه بل المراد بالعموم فيهما هو اطلاقهما وصدقهما على كل فرد من افرادهما من غير تقييد بنوع خاص وح فدعوى العموم في كل
منهما لا يخرج عن وجه ويكون مفاد الآية كل من اتبع سبيلا مغاير السبيل من المؤمنين ونحو كذا فيتم الاستدلال بعد حمل
المؤمنين على العموم بالمعنى المذكور لا بد من حمل المغاير على المخالف ولا كل سبيل من المؤمنين ايضا مغاير لسبيل آخر منهم
ولو حمل العموم في الغير على هذا المعنى وفي السبيل على معناه الاول يكون المعنى من اتبع سبيلا مغايرا لكل سبيل من
المؤمنين لما احتيج الى حمل المغاير على المخالف لكن يرد ما نقلناه سابقا عن بعض الفضلاء من لزوم عدم جواز
الحكم في الواقعة الجديدة وكذا ما اوردنا هناك من لزوم عدم جواز الحكم في المسائل الاتفاقية ايضا ويمكن دفع الاخير ذكرنا
من حمل سبيل المؤمنين على هذا على ما يكون سبيلا ولو لواحد منهم لا على سبيل جميعهم او كل واحد منهم فتذكر
شرح الشرح بعد عدة من الاعتراضات الواردات ان الشيخ قال ولو سلم فغير سبيل المؤمنين هو سبيل الكافرين
ونحو ذلك تقرر ذكر بعد شيء آخر ولو سلم فيحتمل التخصيص بسبيلهم فيما تبعوا رسوله وفيما صاروا به الاقتداء
او الايمان انتهى وقال بعض الفضلاء وقد يتوهم ان ذكر لا بأس ههنا اعادة للاعتراض الاول بعد التسليم فاقول الاعتراض
الاول توجيه الابتداء المراد بغير سبيل المؤمنين سبيل غير المؤمنين وهو توجيه باعتبار عبارة الآية
تخصيص في السبيل والاعتراض الاخير باعتبار التخصيص في سبيل المؤمنين لا بما يرجع الى العبارة بحالها فلا يكون
تكرارا انتهى ولا يخفى ان ظاهره ان حمل الاعتراض الاول على حمل الآية على القلب ولا يخفى بعده ثم بعد الحمل عليه
على خصوص الكفر كما ذكره يحتاج الى التخصيص مع انه لا حاجة اليه اذ لا يبعد المنع عن اتباع سبيل الكافرين مطلقا والا
اذ لا نفع في حمل سبيل غير المؤمنين على ظاهره لكن ادعى ان المفهوم من غير سبيل المؤمنين ان يكون سبيلا لغير المؤمنين وهم

الكافرون

الكافرون ثم حمله على خصوص الكفر اذ لا عموم له والكفر سبيل موصوف بهم فالنظر حمله عليه والحاصل ان الاول تخصيص
في الغير والثاني في السبيل وكانه يمكن حمل كلام هذا الفاضل ايضا عليه وبعد ما كتبت ذكر رأيت المراجعة الى
الاحكام الذي هو ماخذ الاعتراضات المذكورة فظهر ان الاولى اشارة الى ما ذكره فيه بقوله سلمنا لحوق الذم باتباع
غير سبيل المؤمنين بانفراده اي لا منضما الى المشاقة لكنه متردد بين ان يراد به عدم متابعة سبيل المؤمنين ويكون غير
بمعنى الا وبين ان يراد به متابعة سبيل غير المؤمنين ويكون غير ههنا صفة لسبيل غير المؤمنين وليس احد الامرين اولى من الآخر
والتقدير ان يكون غير صفة لسبيل غير المؤمنين فسبيل غير المؤمنين هو الكفر انتهى وكان حاصله انه اذا حمل غير صفة
يكون المعنى من يتبع سبيلا غير سبيل المؤمنين والسبيل الذي يكون غير سبيل المؤمنين هو سبيل غير المؤمنين اي
الكافرين لا عموم له [illegible] بل الكفر كما ذكرنا بخلاف ما لو حمل غير على معنى الا فانه يكون معناه من يتبع سبيلا الا سبيل
المؤمنين فيكون عاما في المنع عن اتباع كل سبيل الا سبيل المؤمنين ويشمل ترك سبيل المؤمنين ايضا ومراده بكونه
صفة لسبيل غير المؤمنين ان يكون صفة لسبيل المقدر الذي هو في الواقع بعد التوصيف المذكور سبيل غير المؤمنين
لا ان الموصوف المذكور موجود او مقدر في الكلام ولا يخفى ان هذا يرجع حاصله الى ما ذكرنا في توجيه المنع الا وان مع
الثاني ان التمسك بالظاهر انما يثبت بالاجماع الخ قال بعض الافاضل يرد عليه ان جواز التمسك بظاهر القرآن وسيرة تواتر من
ضروري ومتواتر ولا حاجة فيه الى الاجماع المصطلح وما من طائفة من طوائف المسلمين الا وهم ينقلون جواز ذلك من اسلافهم
بالمعنى به النبي عليه السلام وانه كان رخص في ذلك وتظاهرت الروايات بان الناس على عهده كانوا يعملون بظاهر ما يفهمون من
القرآن المجيد وانه كان يتلو عليهم آيات الكتاب من غير ان يفسرها لهم وما ذلك الا لان العمل بظاهر ما كانوا يفهمون من
القرآن جائز ولولا ذلك لكان عليه السلام يجعل القرآن غير لسانا قاطع بتوضيح معانيه وبيان مراد الله منه وقد علم انه عليه السلام
لم يفعل شيئا من ذلك الا في القليل النادر ويجاب بان المراد جواز التمسك بالظاهر ووجوبه في حكم الله في الواقع لا
في الاحكام الظاهرية ولو تم ما ذكره فانما يلزم منه جواز التمسك في الاحكام ووجوبه واما ان ما دل عليه الظاهر حكم الله

[illegible]

[illegible]

[illegible] المسلمين [illegible] واما على المحصل [illegible]

[illegible]

[illegible] الاجتهاد [illegible]

[illegible] الاحكام [illegible]

[illegible] الاحكام [illegible] الوضع [illegible]

[illegible]

[illegible] الاحكام [illegible]

[illegible] الفرقة المحقة [illegible]

[illegible]

[illegible] ثلاث وسبعين [illegible]

[illegible] سبعين فرقة [illegible]

[illegible]

[illegible] ثلاث وسبعين [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] الفرقة المحقة [illegible]

[illegible] الفرقة المحقة [illegible]

[illegible]

فيكون

[illegible]

[illegible]

[illegible] الفرقة المحقة [illegible]

[illegible] المسلمين [illegible]

[illegible]

[illegible] الاجماع [illegible]

[illegible] الفرقة المحقة [illegible] المسلمين [illegible]

[illegible] الفرقة [illegible]

[illegible] الفرقة المحقة [illegible]

[illegible] الفرقة المحقة [illegible]

[illegible] الاجماع [illegible]

[illegible]

[illegible] الفرقة المحقة [illegible] الاجماع [illegible]

[illegible]

[illegible] الفرقة المحقة [illegible]

[illegible]

[illegible] الفرقة المحقة [illegible]

[illegible] الفرقة [illegible]

عليه وآله [illegible] الا الفرقة [illegible] مع [illegible] المعتزلة [illegible]

[illegible] الشيعة [illegible] عدم [illegible] فيهم [illegible] عبارة الحديث [illegible]

ان الفرقة الناجية [illegible] رسول الله صلى الله عليه وآله [illegible] الواقع [illegible]

ان هو الفرقة [illegible] رسول الله صلى الله عليه وآله [illegible]

[illegible] رسول الله صلى الله عليه وآله [illegible]

[illegible] الحكم [illegible] ذلك [illegible]

[illegible] الحكم [illegible] الفرقة [illegible]

[illegible] الحديث عليهم [illegible]

[illegible] الحديث [illegible]

[illegible] صلى الله عليه وآله [illegible] الحديث [illegible] الفرقة المحقة هي [illegible]

[illegible] عليه وآله [illegible]

الشيعة [illegible] عليهم السلام [illegible] رسول الله صلى الله عليه وآله

[illegible] الائمة عليهم السلام

[illegible] رسول الله صلى الله عليه [illegible]

الائمة عليهم السلام [illegible] السنة

[illegible] عليهم السلام [illegible]

[illegible]

[illegible] عليهم السلام [illegible] عليهم السلام [illegible]

[illegible] الكذب من الرواة [illegible] هذا الفاضل قال ابن المطهر الحلي في [illegible]

[illegible] هذا الحديث [illegible] نصير الدين محمد الطوسي في تعيين المراد من الفرقة الناجية فاستقر [illegible]

[illegible] الفرقة [illegible] الفرق [illegible] الشيعة الامامية [illegible]

غيرهم من جميع الفرق [illegible] في اكثر الاصول [illegible] الشيعة [illegible]

المعتزلة في اكثر الاصول [illegible] الامامية [illegible]

[illegible] المذاهب [illegible]

[illegible] الجنة [illegible]

[illegible]

[illegible] المسلمين [illegible]

[illegible]

[illegible] الفرق [illegible] الجنة [illegible]

[illegible] الشيعة [illegible] المعتزلة في

[illegible] النجاة [illegible]

[illegible] الامامية [illegible]

[illegible] المعتزلة [illegible] اهل السنة [illegible]

[illegible] الفرقة الناجية [illegible] اهل السنة [illegible]

[illegible] الناجية [illegible]

المعتزلة [illegible] بعد النبوة [illegible]

[illegible]

[illegible] فقد ظهر [illegible] لا يجعل الإجماع حجة [illegible]
[illegible] الإجماع [illegible]
[illegible] إجماع الصحابة [illegible]
[illegible] التواتر [illegible]
[illegible] التواتر [illegible]
[illegible] المجمعون [illegible]
[illegible] الإجماع [illegible]
[illegible] العادة [illegible]
[illegible] على القاطع [illegible]
[illegible] الظواهر [illegible]
[illegible] الإجماع [illegible]
[illegible] المظنون [illegible]
[illegible]

لا يلزم الدور لأن حجية الظواهر كالآحاد [illegible] إنما ثبتت بالإجماع [illegible] دليل مستقل
[illegible] للقطع [illegible]
قطعية الإجماع [illegible]
[illegible] الظواهر على الإجماع [illegible]
[illegible] للقطع [illegible]
[illegible] الظواهر [illegible]
[illegible] الإجماع [illegible] الظواهر [illegible]
[illegible] الإجماع [illegible]
[illegible] مستقل [illegible]
[illegible]

[illegible] الاجماع [illegible] ولولا الاجماع لوجب العمل بمقتضى

[illegible] وجوب [illegible] في دفع [illegible] ما افاده

[illegible] القطع [illegible] لعدم [illegible]

[illegible] المحقق [illegible] الدور المذكور

[illegible] وجوب العمل [illegible]

[illegible] في هذا المقام فانه لما كان [illegible]

[illegible] الامام [illegible]

[illegible] قاطع [illegible]

[illegible] هذا الوجه [illegible]

[illegible] الاجماع [illegible]

[illegible]

[illegible] السنة [illegible]

[illegible] الاجماع [illegible]

[illegible] السنة [illegible]

[illegible] القرآن [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] القرآن [illegible]

[illegible] الاجماع [illegible]

[illegible] السنة [illegible]

[illegible] القرآن [illegible] السنة [illegible]

[illegible] العلوم [illegible]

[illegible] السنة [illegible]

[illegible]

[illegible] الله [illegible]

[illegible] الله ورسوله [illegible] الاجماع [illegible] الله ورسوله [illegible]

[illegible] الاجماع [illegible] السنة [illegible]

[illegible] الاجماع [illegible] السنة [illegible]

[illegible] الاجماع [illegible]

[illegible] السنة [illegible] الاحكام [illegible]

[illegible] السنة [illegible] الاجماع [illegible]

[illegible] الله ورسوله [illegible]

[illegible]

[illegible] الاجماع [illegible]

[illegible] الاجماع [illegible]

[illegible]

حجية هو قول النبي [illegible] عدم [illegible] على الخطأ [illegible] العقول [illegible] مع الاتفاق

[illegible] في [illegible] بعد [illegible] صلى الله عليه وآله لم يكن [illegible] لعدم

[illegible] الاحكام [illegible] بعد [illegible] والدليل [illegible] النظر [illegible]

[illegible] في ذلك [illegible] عند [illegible] والسلام و[illegible] عليه هذه الرواية [illegible]

الاتفاق [illegible] الاجماع من الكتاب

في [illegible] حجية [illegible] الرسول [illegible] حجية [illegible]

[illegible] حجية والاجماع [illegible]

[illegible] الاجماع [illegible]

[illegible] في [illegible]

[illegible] التنبيه الثاني [illegible]

[illegible] الاجماع [illegible]

[illegible] المعصوم [illegible]

[illegible] الاجماع

[illegible]

[illegible] التنبيه الاول [illegible]

[illegible] الاجماع [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] المذكورة [illegible] المجتهد [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] التنبيه الثالث [illegible] الاجماع [illegible]

[illegible]

[illegible] الاجماع [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] على [illegible]

[illegible]

[illegible] الاجماع [illegible]

[illegible]

[illegible] على عدم [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

مع اتفاق ... [illegible]

... الاجماع ... المجتهدين ... [illegible]

[illegible]

هو الذي ... المعتمد ... [illegible]

... [illegible] ... على ان المجتهد الذي ... [illegible]

... المقلد ... المجتهد ... [illegible]

[illegible]

برتبتها [illegible] الترجيحات [illegible] وذكره شارح الشرح في اخر الحاشية التي كتبها على الشرح

[illegible] على ان المقلد [illegible] وهو مشكل [illegible] الاجماع [illegible]

وعلى انه لا يعتبر في المجتهد الفاسق [illegible] المحشي [illegible]

وعلى انه يجوز [illegible] المجتهد [illegible] الجماعة [illegible]

[illegible] المقلد [illegible] عدم [illegible]

الاجماع [illegible] هذا الايراد [illegible]

[illegible] المجتهد [illegible]

[illegible] الايراد [illegible]

[illegible] المجتهد المبتدع [illegible]

[illegible]

[illegible] الشيخ [illegible]

[illegible] الكلام [illegible]

[illegible] الاجماع [illegible]

[illegible]

[illegible] البدعة [illegible]

[illegible] الاجماع [illegible]

[illegible] البدعة [illegible]

[illegible]

الصلوات

صلوات الله وسلامه عليهم [illegible] الكلام عليهم السلام

[illegible] من التقصير في الجرح والتعديل [illegible]

[illegible] والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] المجتهد [illegible]

[illegible] الدين [illegible]

[illegible]

[illegible] المجتهد [illegible] الاجماع [illegible]

[illegible] المجتهد المبتدع [illegible]

[illegible] الفاسق [illegible]

[illegible] المبتدع [illegible]

[illegible] البدعة [illegible]

[illegible] المجتهد المبتدع والفاسق [illegible]

المبتدع [illegible] الفاسق [illegible]

[illegible]

[illegible] وعدم جواز [illegible]

[illegible]

[illegible]

الثالث لزوم عدم اعتبار اجماع الصحابة [illegible]

[illegible]

الاجماع [illegible] الصحابة [illegible]

[illegible]

[illegible] الكثير [illegible] عشرة [illegible]

حكم العادة [illegible] حكم العادة [illegible]

[illegible] العدد الكثير من العلماء المحققين على القطع [illegible] في كل [illegible]

[illegible] العدد [illegible]

[illegible]

[illegible] حكم العادة [illegible]

[illegible] القطع [illegible]

[illegible] عشرة [illegible] العادة [illegible]

[illegible] القطع [illegible]

[illegible] العادة [illegible] بوجود القاطع [illegible] العدد الكثير [illegible] على القطع [illegible]

[illegible] عشرة [illegible]

العادة [illegible] القطع [illegible]

[illegible] المحققين على القطع [illegible]

القاطع [illegible]

[illegible] العادة [illegible]

[illegible]

[illegible] الاكثر [illegible]

[illegible] المجتهدين [illegible] عشرة [illegible]

المذكور

المذكور مطلقا بحكم وذلك لان المجتهدين [illegible] عشرة [illegible] في حسبه [illegible] انهم اذا اجمعوا

حكم العادة بوجود القاطع [illegible] السنة والاربعين [illegible] في الحكم بوجود القاطع

[illegible] حكم العادة بوجود القاطع [illegible] كثيرة [illegible] المحققين [illegible]

[illegible] هذا [illegible] لا شك انه لا [illegible] الاكثر في عشرة [illegible]

[illegible] حكم العادة بكثرة [illegible]

[illegible] حصول القطع بوجود القاطع [illegible] الاكثر [illegible]

العدد الذي يحصل [illegible] القطع المذكور [illegible] القطع [illegible]

[illegible] العدد [illegible] القطع [illegible] القطع [illegible]

[illegible] القطع [illegible] القطع [illegible] السنة والاربعين [illegible]

[illegible] المذكور [illegible] العدد الذي

[illegible] القطع في الاجماع المذكور [illegible] العدد [illegible] القطع [illegible]

[illegible]

[illegible] الاكثر [illegible]

[illegible] حكم العادة [illegible]

[illegible] الاكثر في عشرة [illegible]

[illegible] القطع في الاجماع المذكور [illegible]

[illegible] حصول القطع [illegible]

[illegible] المحققين [illegible]

لا استبعاد [illegible] المراد بالاختصاص [illegible]

و[illegible] مع [illegible]

[illegible]

[illegible] المذكورة [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] اهل المدينة [illegible] على الراجح

الشارح [illegible] اهل المدينة على الراجح [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

وحجة قولهم فيما تقدم اي على ما تقدم [illegible] اهل المدينة من الصحابة [illegible]

[illegible] وهو المتقدم في تلك المسئلة [illegible] اكثر [illegible]

[illegible]

[illegible] اي في [illegible] على الراجح [illegible]

ما ذكره الشارح والاحتمالات البعيدة لا تنافي الظهور [illegible]

ما ذكره من المقدمات [illegible] الاحتمالات البعيدة فانها لا تنافي الظهور [illegible]

[illegible] الشارح المدينة [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

... في صحيحي البخاري ومسلم ...

[illegible]

ههنا في اجماع اهل البيت من حيث انه اجماع والشيعة ... قالوا بحجية اجماعهم ... لكن ليس من حيث انه اجماع ...

... فانهم يقولون بحجية قول ... [illegible]

... الشيعة ههنا ... حجية اجماع اهل البيت ... [illegible]

[illegible] ... الاجماع ... [illegible]

... كلام اهل السنة والشيعة

... الشيعة ... كلام الشيعة ... اهل السنة ... اقسام الاجماع ... [illegible]

[illegible]

او كونه معلولا لعلة ثالثة فنقول انه يجري فيه ايضا مثله اذ لا بد في الاعتراض من التمسك بجواز تعدده ملزوم انتفى
فيحتاج الى ان الاصل عدم تعدده فما ذكره المحشي في الرد عليه ليس بشيء ثم يرد عليه ما اوردناه من ان التمسك بالاصل المذكور لا
يكفي في تصحيح كلامهم في تلك المسألة فتامل   قال في شرح الشرح هذا اي قول الشارح فلا يجب التثبت على قانون المعقول
غير معقول فان مضمون الشرطية ليس الا كون الاول ملزوما للثاني كما نقله المحشي عن المص ورفع الملزوم لا يوجب رفع اللازم
الا انه الزام على القائلين بمفهوم الشرط فان المشهور بين المانعين ههنا انهم قائلون به فلا يمكنهم هذا الاعتراض ولا
فيه نظر   وقد عرفت انه يمكن جعله برهانا ايضا بزعمهم بناء على كونهم قائلين به وان لم يكن برهانا
في الواقع   فيندفع ما ذكره الفاضل اي اذا حمل على الالزام فيندفع ما ذكره لان ما ذكره هو بعينه هو ما اورده
من ان رفع الملزوم لا يوجب رفع اللازم الا انه خص الكلام بالسبب والمسبب لما رأى ان مضمون الشرطية هو كون الاول
سببا للثاني كما هو الغالب او على انه على سبيل المثال للملزوم الذي لا يلزم من رفعه رفع اللازم ولكنه كان فاذا حمل
الدليل على الالزام يندفع ذلك   الا انه يمكن مناقشته لا يخفى انه اذا حمل على الالزام فلا يتمشى هذه المناقشة اذ لا يمكنهم
تجويز كون تعدد السبب معلوما والا لبطل قولهم به مطلقا وكانه حمل كلامهم على القول به اذا لم يعلم تعدد السبب بناء على اصالة
عدمه فاذا علم ههنا تعدده فلا يتمشى الالزام   وذكر ان الاصل عدم تعدد السبب لا يخفى ان التمسك بهذا الاصل في
مقابل دعوى العلم بتعدده فالظاهر ان يكتفي في الرد عليه بما ذكره بعده من ان تعدد السبب ههنا اول النزاع وكانه ذكر
ذلك توطئة وتمهيدا لما ذكر فكانه قال ان بناء الدليل على الاصل المذكور وما ذكره من العلم المذكور الذي يخرج عن الاصل
فهذا اول النزاع فافهم   ففيه انه اول النزاع يمكن ان يكون دعوى العلم المذكور بناء على جريان التعليل المذكور
في الاية الكريمة في صورة الجهل ايضا كما ذكرناه سابقا وعدم تسليم القائل المذكور له لا يقدح فيه بعد جريان العلة كما لا يخفى
الشارح بل انتفى العلم قال بعض الفضلاء يمكن ان يقال من قبل الخصم انه يكفي ذلك فان العلم بوجوب المشروط موقوف على العلم
بوجود الشرط فاذا انتفى العلم بالشرط انتفى العلم بوجوب المشروط الذي هو التثبت اذا لم يعلم وجوبه لم يلزم عليه التو

والتثبت

والتثبت وهو المطلوب او نقول اذا لم يعلم الفسق الذي هو الشرط فيظن عدمه ويكفي هذا لان ظن عدم المشروط وهذا
انما يتم لو كان الاصل العدالة وعدم الفسق وهو الذي اشار اليه الشارح بقوله واعلم انتهى ويرد على الوجه الاول انه لا يصلح
ايرادا على الشارح فان ما ذكره جواب عن الدليل على ما قرره المستدل فظاهر انه لا يمكن حمل تقريره على ما ذكره فانه قد صرح
فيه بانه قد انتفى الفسق فلا يجب التثبت فظاهر ان ما ذكره الشارح وارد عليه ولا يصلح ايضا تقرير الدليل اعتراض من قبل الخصم يرد
عليه بما اورده المحشي لشموله فان مراد الخصم كما ينادي به ادلته اثبات وجوب قبول خبر المجهول لا مجرد ان الاية الكريمة لا تدل
على وجوب التثبت عند خبره وظاهر ان ما ذكره هذا الفاضل لا يفيد الا ذلك فان من انتفاء العلم بالشرط يلزم انتفاء
العلم بوجوب المشروط ولا يلزم منه الا عدم العلم بلزوم التوقف والتثبت عليه بمقتضى الاية الكريمة ولا يلزم منه عدم وجوبها
عليه في الواقع ووجوب قبول خبره بدونه اذ ربما وجب في نفس الامر لعدم الدليل على جواز قبول خبره فلم لو انتفى
الشرط في الواقع كما قرره المستدل لا يلزم منه عدم وجوبها في الواقع بناء على ما حسبه المستدل من معنى الشرط هذا واما الوجه
الثاني فهو مبني على الاصل الذي اشار اليه الشارح كما اعترف به هو نفسه فلا وقع لايراده على الشارح ههنا فتدبر
الشارح والمطلوب ههنا العلم بانتفائه اي ومطلوب المستدل الذي يلزم منه انتفاء وجوب التثبت هو العلم بانتفاء الفسق
فاذا لم يعلم انتفاء الشرط لم يعلم انتفاء المشروط بناء على ما حسبوه من معنى الشرط ولو لم يحمل كلامه على ما ذكرناه بل حمل
على ما هو ظاهره وهو ان غرض المستدل العلم بانتفائه وانه لم يدع ذلك بل ادعى وجوب التثبت بمقتضى الاية الكريمة فيرد عليه
انه لا يكفي بل الظاهر انه عند عدم العلم بالشرط لا يحكم بوجوب المشروط الا انه يحكم بوجوبه اذا لم يعلم انتفاء الشرط كما حققنا
سابقا فتذكر   الشارح او تبوك بخبره لم الضمير للراوي ويحتمل ان يكون راجعا الى القائل العامل   الشارح والعلم الا هذا
اي ما حكم به المستدل من انتفاء الفسق وما ذكرنا في الجواب من منعه مبني على ان الاصل هو الفسق او العدالة فهو الوجه الاول
ما ذكره المجيب في الثاني ذكره المستدل   لانه اذا كان المسوغ معتبرا هذا لكن الظاهر ان الفاضل قوله في تحصيل
الشرط العدالة بمعنى الملكة لعدم ظهور دليل عليه كما ذكرنا سابقا بل انما جعل الشرط عدم الفسق الذي يعلم من الاية الكريمة

خبر المجهول الا ان يثبت كونه خرقا للاجماع المركب وربما امكن حمل كلام الشهيد عليه بان يقال ان قوله فلعله عثر في عدالته
لدفع ما يتوهم انه يجوز باسلامه وان الاسلام يجب ما قبله لا يعلم عدم فسقه لاحتمال عدم صحة بعض عقائده فلابد من الخبرة
بناء على القول بعدم قبول خبر المجهول فاجاب بانه ربما عرف عدالته بسبب معرفته بباطنه وانه ليس له عقيدة فاسدة لشهادة
فقد بدا وعلم ان الرواية عامية ولا نعلم انه صححها على طريقتهم فلا نصير حجة على اصحابنا مع نقلها واخبارهم بانه لابد في
باب الدماء من العدلين فلا يصح الاكتفاء بالواحد كيفما كان الا ان يقال انه ربما كان معدما عند الاخرين وان لم ينقل فتامل
والدليل عليه انه فسره بما يشترط فيه عدم الفسق وظاهر انه اعم من خبر الواحد فهذا التفسير يدل على ان مراده بمحل النزاع
هو المعاملات وما لا يتم تفسيره لا خصوص خبر محل النزاع والا لكان تفسيرا بالاعم وفيه حزازة الشهادة محل النزاع
ما يشترط فيه عدم الفسق اي في الجملة اعم من ان يشترط ظهور عدمه كما هو المشهور او عدم ظهوره كما هو القول الثاني
والامور المذكورة يقبل الاخبار به مع ظهور الفسق ايضا فلا تصلح اصلا للقياس هاهنا وعلى ما حملنا فلا يرد انه كيف جعل
محل النزاع ما يشترط فيه عدم الفسق مع انه على القول الثاني يقبل خبر المجهول مع جواز كونه فاسقا في نفس الامر بل لكون
الغالب فيه هو ذلك على المشهور ايضا يجوز ذلك فانهم لم يعتبروا الا الظن بالعدالة وظاهر ان الظن يجوز خطاؤه وحاصل
الجواب ان ظهور الصدق لو سلم كونه علة للقبول في الامور المذكورة فلا نسلم علية الا فيما هو مثلها مما لا يشترط فيه عدم الفسق
واما فيما اعتبر فيه ذلك فلا لعدم التماثل وقال بعض الفضلاء حاصل هذا الجواب منع علية ظهور الصدق لقبول القول في
الامور المذكورة بل العلة امر غير مشترك كعموم الاحتياج ورفع الحرج وامثالها انتهى ولا يخفى ان ما ذكره لا دخل لما ذكره
المصنف من اشتراط عدم الفسق في محل النزاع بخلاف الامور المذكورة فالظاهر ان حاصل ما ذكره هو ما ذكرنا فتامل ثم انك
بعد ما وقفت على ما تلونا عليك في هذا البحث يظهر لك ان كلام بعض متاخري افاضل اصحابنا حيث جعل القول المشهور
هو الحق فضل صاحب المعالم منه ره
هو الاقوى واستدل عليه بانه لا واسطة بحسب الواقع بين وصفي العدالة والفسق في موضع الحاجة من اعتبار هذا الشرط
لان الملكة المذكورة ان كانت حاصلة له فهو العدل والا فالفاسق وتوسط مجهول الحال انما هو بين من علم فسقه او عدالته

ربان

ربان تقدم العلم بالوصف لا يدخل في حقيقته ووجوب التثبت في الاية معلق بنفس الوصف لا بما تقدم العلم به منه
ومقتضى ذلك ارادة البحث والتفحص عن حصوله وعدمه الا يرى ان قول القائل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة
مثلا درهما يقتضي ارادة السؤال والتفحص عمن جمع هذين الوصفين لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه ويؤكد
كون المراد من الاية هذا المعنى ان قوله ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين تعليل للامر بالتثبت اي كراهة
ان تصيبوا او من التبين ان الوقوع في الندم يظهر عدم صدق الخبر يحصل من قبول اخبار من له صفة الفسق في الواقع
حيث لا يحجزه عن الكذب ولا مدخل لسبق العلم بحصولها في ذلك اذا عرفت هذا ظهر لك انه يصير مقتضى الاية وجوب
التثبت عند خبر من له هذه الصفة في الواقع ونفس الامر فيتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضي بملاحظة نفي
الواسطة اشتراط العدالة وبهذا التحقيق يظهر بطلان القول بقبول رواية المجهول لانه مبني على توسط الجهالة بين الفسق
والعدالة وقد تبين فساده انتهى وذلك لان عدم تحقق الواسطة بين العادل والفاسق بحسب نفس الامر في موضع الحاجة
الى البحث عن هذا الشرط وهو من كان بعيد العهد عن البلوغ كما هو الغالب في رواة الاحاديث التي هي موضع الحاجة
الى هذا البحث ثم لكنه لا يفيد بطلان القول بقبول رواية المجهول بناء على دلالة الاية الكريمة على بطلانه لو كان ذكره
هذا الفاضل من التحقيق ايضا لا يتم لان مفهوم الاية على عدم وجوب التثبت في المجهول لما ذكره في الدليل الاول ولكن لا دلالة
لها ايضا على وجوب التثبت فيه كما ذكره هذا الفاضل فان ما يدل عليه الاية هو وجوب التثبت عند خبر الفاسق والمراد به
هو الفاسق في نفس الامر كما حققه هذا المحقق لكنا لا نعلم تحقق هذا الوصف في المجهول فلا بد من بناء الحكم على ان فيما
علق شرطه الحكم بوجوب المشروط فيه الا فيما علم عدم تحققه فيه او ظن ذلك او انه لا يحكم الا بعد ما علم او ظن تحقق
الشرط فيه وقد عرفت ان الظاهر هو الثاني لاصالة البراءة فمجرد عدم الواسطة المذكورة لا يكفي في رد مذهبهم نعم لو قيل
بكفاية الظن واشتراط الفسق في المجهول بكونه اغلب واكثر لا فهذا الشك لكان له وجه لكنه غير ما ذكره هذا الفاضل ثم قوله
ومقتضى ذلك ارادة البحث والتفحص مستندا الى التنوين المذكور ثم لكنه لا يفيد الا وجوب البحث والتفتيش عن حصول الشرط

وعدمه ولا بد لعلي انه اذا لم يكن البحث والتفتيش كما في مجاهيل رواة الاخبار السابقة اذ لم يظهر بعد الفحص والتفتيش الخ
احد الموضعين بل يبقى على الجهالة يجب التثبت بمجرد احتمال تحقق الشرط فيه الا ان يدعى ان الظاهر في المثال الذي ذكره كما هو ظ
كلامه الخ هو عدم وجوب الاعطاء الا فيما ظهر كونه جامعا للموضعين لا في كل من احتمل جمعهما وان لم يظهر ذلك وما ذكره
من تأييد التعليل الوارد في الاية لكون المراد الفاسق في نفس الامر تم ولكنه لا يفيد ذلك في بطلان مذهبهم كما ذكرنا نعم بالتعليل
المذكور يمكن تأييد وجوب التثبت في المجهول الخ لجريانه فيه كما ذكرنا سابقا وفصلنا القول فيه فتذكر الشرح الاكثر
على ان الجرح والتعديل الخ اه كان فائدة تخصيص ثبوت الجرح بالواحد او الاثنين انما تظهر على القول بجواز مجهول الحال واذا
وقع التعارض بين الجرح والتعديل ويحتاج الى الترجيح بينهما بما سيأتي فانه انما يقع ذلك اذا اثبت كل منهما الى الاخر فعلى
القول بكفاية الواحد يقع التعارض مع وحدة كل من الجارح والمعدل وعلى القول الاخر لا تعارض مع وحدة احدهما
وتعدد الاخر وانما التعارض عند تعدد كل منهما وهو ظ الشرح اي لا يحتاط فيه الا بما يحتاط في اصله لكان الغرض من هذا
التعليل انه ليس المراد من عدم زيادة الشرط على المشروط عدم امكانه عقلا اذ لا يستبعد العقل من ان يحكم الشارع بوجوب
قبول خبر العدل الواحد اذا شهد بعدالته اثنان او اكثر ولا عدم وقوع ذلك في الشرع اصلا كما ادعاه بعضهم لعدم ثبوت
ذلك بل قد وقع الزيادة كما اورده المحشي وهلال رمضان عند البعض بل المراد انه اذا لم يبين لنا حكم الشرط في الشرع وبين
حكم المشروط فليس علينا ان نحتاط في الشرط زيادة على احتياط الشارع في المشروط بل غاية الاحتياط ان نعتبر في الشرط
الخ ما اعتبط في المشروط اذ لو اعتبرت الزيادة لكان على الشارع بيانها ولم يبلغ اهمالها وكتب بعض الفضلاء على قول
الشرح فلا يزيد على مشروطه اقول هذا قم وتحقيق المقام ان بعض ما ذكر في الفرق بين الشهادة والرواية من ان الشهادة
اصلح بالاحتياط في الجرح والتعديل ويؤيد ان يكون من قبيل الشهادة فان المحبة والعداوة يؤثران فيهما على انه بيان
حال شخص مخصوص وان لم يكونا بمرتبة الشهادة في الخصومات فالظاهر ان الاحتياط فيه اشد من الرواية وان لم يدل دليل على اعتبار
خصوص ما ذكر في الشهادة كما عرفت الخ في الفرق بين الشهادة والرواية وبالغ بعض اصحابنا المتأخرين في اعتبار العدد في التعديل

والجرح

والجرح ولم يكتف بالواحد ولا يخفى ان هذا من قوة فضله انتهى وبما قررنا ظهر اندفاع ما اورده من المنع واما ما ذكره من التحقيق
ففيه انك قد عرفت سابقا انه ليس لنا تبيين الاحكام بمثل هذه الوجوه بل اذا حكم الشارع بالفرق بين امرين فمثل هذه الوجوه
يصلح بيانا لسره وعلى هذا فاذا حكم الشارع بوجوب التعدد في خبر الواحد ولم يبين حكم شرطه ووجوب التعدد فيه فلنا كما قررنا
الاكتفاء فيه بما اكتفى به في اصله وليس لنا اثبات زيادة فيه بمثل هذه الوجوه مع انه لا يفيد تعيين قدر كما اعترف به هو نفسه
الخ وايضا وقد لا يكون مجال لاحتمال المحبة والمودة كما في تعديل مصنفي كتب الرجال وجرحهم لكثير من الرواة السابقة عليهم وذلك
لا يصلح وجها للحكم الكلي لحاقها بالشهادة واما ما نقله عن بعض اصحابنا وقواه فسنفصل القول فيه ان شاء الله تعالى الشرح
واعلم انه لا يتم مدعاه الا بان يبين انه لا ينقص عن اصله يمكن ان يقاس على قياس ما قررنا في بيان مرادهم من عدم زيادة الشرط
على المشروط انهم لا يمنعون عن نقصان الشرط عن المشروط اذا بينه الشارع بل يقولون انه اذا لم يبينه فلا يمكن لنا ان نحكم
بثبوت الشرط الا بما حكم بثبوت المشروط به اذ لا دليل لنا على ثبوته بالنقص عنه واحتمال اعتبار الزيادة عليه مندفع بما
قررنا سابقا فلم يبق الا ان نعتبر فيه ما اعتبر في اصله وعلى هذا فلا يقدح فيه ما ثبت فيه نقصان الشرط كما في تعديل شهود
الزنا لانه باعتبار دليل يدل عليه كالاجماع على اعتبار عدم الزيادة على الاثنين في التعديل والكلام فيما لا دليل فيه فتأمل
بل عدم الزيادة الخ لا يخفى ان هذا الايراد اورده في النقود وشرح الشرح وكذا الابهري الخ وقد ظهر لك بما قررنا سابقا
اندفاعه وقوله عند البعض لم يقيده به في شرح الشرح ولا في النقود والابهري وظاهرهم انه المذهب المشهور بينهم لو لم يكن
اجماعيا عندهم ولكنه قول بعض نادر من اصحابنا والمعروف بينهم اعتبار التعدد فيه وقوله ويفتقر شهود الزنا الى الاثنين بالاتفاق
ظاهره الاتفاق فيه حتى من القائلين بكفاية الواحد في الشهادة الخ وهو بعيد الا ان يكون لهم دليل على اعتبار الاثنين
فيه بخصوصه ولم نطلع به ولا يبعد ان يكون مراده اتفاق ذلك البعض مع القائلين باعتبار التعدد في اصله فلا استبعاد
وفي شرح الشرح لم يقيده بالاتفاق وهو اولى وقيل في رد القيل كما ذكره الفاضل الابهري فانه قال وقيل انما هو
نقص الاصل في شهادة رمضان احتياط لاداء العبادة وهذا مناقض لما مر في فصل الوسع من ان الجواز الاحتياط

لكن الاعتبار في احضار [illegible] تقرره فانه [illegible] الشرح
وفي تعديل شهود الزنا فانه يكفي اثنان [illegible] شهادة واحد
رؤية هلال رمضان فانه يكفي فيها شهادة [illegible]
بالحديث الصحيح [illegible]
والصواب في نقل [illegible] المحشي موافق
للنقود وشرح الشرح

ااجماعيا وظاهر اطلاقهم لو كان كما هو اشتراطها في الجملة اي اعم من ان يثبت بشهادة واحد او اثنين لا في اشتراطها بان يحصل
العلم بها وكيف وقد ذهب الاكثر الى كفاية الواحد فيه على انه لو ثبت ذلك اشكل الحكم بثبوتها بالاثنين ايضا اذ لا نص يدل على
قيام البينة مقام العلم كليا وانما هو في موارد خاصة وليس هذا منها الا ان يتمسك في ذلك بالاجماع على عدم اعتبار
الزايد والظاهر ابتناء ذلك على الدليل المعول عليه في قبول خبر
الواحد فمن عول على الاجماع وعمل السلف فلو ثبت ذلك فلا يثبت الا عملهم في الجملة واما في كيفيته وما هو الشرط
فيه فلا يعلم اصلا نعم يمكن ان يقال ان المعلوم عملهم به مع شهادة اثنين بل الاتفاق عليه واما مع شهادة الواحد فلا يعلم
ذلك لتحقق الخلاف فيه ومن عول على الاية فالاولى ان يقال ان الاولى ان لو دل لدل على وجوب العمل به من غير اشتراط
الامر ان اذا وقع الاجماع على اشتراط العدالة فلا بد من اعتباره تبعا له لكون المعلوم بالاجماع لو ثبت هو العدالة ولو بشهادة
الواحد واما التعدد والشهادة فلا اجماع فيه فلا يحكم باشتراطه واما الثالثة فستكلم على الاستدلال بها ومن كان
تعويله على افادة الظن وانه لا محيد عنه فينبغي ان يعمل بشهادة الواحد ايضا لحصول الظن به اذا لم يكن له معارض
ثم نقل احتجاج القائلين بالقول الثاني بان التعديل شرط في الرواية فلا يزيد على مشروطه وقد اكتفي في اصل الرواية بالواحد
قال واستشكله بعض افاضل المتاخرين واصح بعموم المفهوم في ان جاءكم فاسق بنبا نظرا الى ان تزكية الواحد
فيه فيجب ان يكون المزكي كالاجنبي التثبت عند خبره واللازم من ذلك الاكتفاء به والجواب عن المطالبة بالدليل
على نفي الزيادة على المشروط فلا نراه الا مجرد دعوى سلمنا ذلك ولكن الشرط في قبول الرواية هو العدالة لا التعديل
ثم هو احد الطرق الى المعرفة بالشرط سلمنا ولكن زيادة الشرط بهذا المعنى على مشروطه [illegible] الزيادة المحضة
اظهر في الاحكام الشرعية عند من يعمل بخبر الواحد من ان يبين اذ اكثر شروطها تفتقر المعرفة بحصولها على بعض
الوجوه على شهادة الشاهدين والمشروط يكفي فيه الواحد والعجب من توجيه بعض الفضلاء المعاصرين لهذا الوجه
من الحجة بانه ليس في الا   حكام الشرعية شرط يزيد على شروطه هذا والذي يقتضيه الاعتبار ان المتمسك في هذا

الحكم بنفي

الحكم بنفي زيادة الشرط يناسب طريقة اهل القياس فكانه وقع في كلامهم وتبعهم عليه من غير تامل من ينكر العمل بالقياس
ومما ينبه على ذلك ما وجدته في كلام بعض العامة حكاية عن بعضهم ان الاكتفاء بالواحد في تزكية الراوي هو
مقتضى القياس انتهى وقد ظهر لك بما قررنا في توجيه هذا الدليل منهم ان ملخصه ان بناء الشارع لحكم المشروط ودون الشرط في
واضحة على ان حكم الشرط في ذلك حكم المشروط من غير زيادة عليه ونقصان عنه والانكار عليه او بيان ذلك وهذا ان لم يكن
قطعيا فلا يخرج عن الظهور وليس بمجرد الدعوى بل دليل اذ القياس كاظنه وما ذكره بعد التسليم من ان الشرط هو العدالة
لا التعديل بل لا يرجع الى محصل فان العدالة والتعديل عند لا بد يجري ما ذكروه في كل منهما على سواء ثم ما ذكره بعد التسليم
احكام
الثاني من انه لا يخفى بعد التسليم الا في نوعه عكسه ان ما ادعاه من كثرة وقوع زيادة الشرط على المشروط في الا
الشرعية عند   من يعمل بخبر الواحد ليس بظاهر وكانه حسب من ذلك ما يثبت بخبر الواحد من احكام النكاح والطلاق
والبيع وامثالها مع توقف   ثبوتها على شهادة الشاهدين وهو كما ترى فان المشروط الذي يثبت بخبر الواحد فيها هو
اصل احكام النكاح وامثاله والذي   يفتقر الى الشاهدين هو وقوع تلك الامور واصل تلك الاحكام ليس مشروطا
بوقوع هذا النكاح او ما ذلك يجري تلك   الاحكام في كل نكاح مشروط
بوقوعه فليس فيه زيادة الشرط على المشروط وكذا في امثاله وهذا بخلاف ما نحن فيه على القول   باعتبار التعدد
في التعديل فان اصل الحكم الثابت بخبر الواحد مشروط بتعديله من اثنين فيزيد الشرط على المشروط ومن هذا يظهر انه لا تعجب
فيما نقله عن بعض فضلاء معاصريه نعم ربما وجد ذلك نادرا كالمثال الذي ذكره المحشي من هلال رمضان عند البعض ثم قال
وعن الثاني ان مقتضى اشتراط العدالة في الراوي على ان المراد من الفاسق في الاية من له هذه الصفة في الواقع فيتوقف
قبول الخبر على العلم بانتفائها وهو موقوف على العدالة كما بيناه انفا وانما صير الى قبول الشاهدين لقيامهما مقام
العلم شرعا وفرض العموم في الاية على وجه يتناول الاخبار بالعدالة يؤدي الى حصول التناقض في مدلولها وذلك
لان الاكتفاء في معرفة العدالة بخبر الواحد يقتضي عدم توقف قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسق ضرورة ان خبر

العدل بمجرده لا يوجب العلم وقد قلنا ان مقتضاها توقف القبول على العلم بالانتفاء وهذا ليس قصرا فلا بد من حملها
على ارادة الاخبار بما سوى العدالة لانا ما ذكرنا وارد على قبول شهادة العدلين اذ لا علم معه لانا نقول اللازم من قبول
العدلين تخصيص الاية بدليل خارجي ولا محذور في مثله وتخصيصها لازم وان وافقها على شيء والحق انها للاخبار بما لعدالة
من شأنه ان يكثر ان شهد لا يكتفى فيها بالواحد وهذا من اكبر الشواهد على ان النظر في الوجه الاول انما هو الى الغير
كانه بنا عليه انتهى وفيه انك قد عرفت ان كون المراد بالفاسق في الاية الكريمة من له هذه الصفة في الواقع ثم لكن قد
عرفت ان الظاهر منه انه لا يجب التبين الا مشروطا لا عند العلم بتحقق الشرط او الظن ايضا على تقدير القول بكفايته
في امثاله وظاهر انه مع تعديل واحد لا يتحقق العلم ولا الظن بفسقه بل يحصل الظن بعدالته فلا يلزم التثبت
في خبره بمقتضى الاية ومما يؤيد ذلك انه لو لم نقل به فاذا قيل ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
وان جاءكم عادل بنبأ فاقبلوا يلزم التنافي بينهما اذ على ما ذكره يتوقف قبول الخبر على العلم بانتفاء
الفسق ويتوقف عدم قبوله على العلم بانتفاء العدالة والمنافات بينهما ظاهرة مع انا لا نجد
بينهما تنافيا اصلا وعلى هذا فالاستدلال الذي نقله لا يخرج عن وجه لكن قد عرفت
ان الاستدلال بمثل هذا المفهوم ضعيف هذا مع ضعف الاستدلال بعموم المفهوم مطلقا
وبما قررنا يظهر ضعف ما ذكره من ادعاء فرض العموم الذي ذكره الى المستثنى فهو وكذا ضعف ما ذكره في جواب لا يتوهم من التزام
التخصيص في الاية بدليل خارجي اذ قد عرفت انه لا يلزم ارتكاب تخصيص فاستشهد بعد الله عدل فلكف عن العدلين
ثم على ما ذكره المستدل لا بد من تخصيص مفهوم الاية بتزكية ان هذه الامر فيه هين وما ذكره من اكبر الشواهد على
ان النظر في الوجه الاول الى القياس كان وجه ان الوجه الاول لا توجيه له بزعمه الا ان يحمل على القياس او على ما ذكر في الدليل
الثاني بتكلف فلما ظهر استقامة الدليل الثاني بزعمه فظهر انه لا وجه لعدم حمله على القياس وقد عرفت توجيهه بحيث
لا يحتاج الى حمله على القياس فتذكر انتهى لانه بعد اعتماد العمل بالبينة يحتمل التي يذكر الحديث وان كان مقصد عام

يظهر منه عدم الاكتفاء بالواحد في
تزكية الشاهد بل الاثنين في بينة
... منه
ره

من الرواية

من الرواية والشهادة لان الشهادة تعرف بالمقايسة مع الكلام في الجرح والمحاكمة فيه الكثرة فيما ذكرنا فاده بعض
الفضلاء ويمكن ايضا ان يراد انه بما ذكره اعتبار التعدد في الرواية فيثبت ايضا في الشهادة لعدم القول بالفصل
بينهما بزيادة الاعتبار في الرواية انتهى يكفي الاطلاق في الجرح والتعديل اذا كان عالما مجتهدا او القاضي بحيث ذلك
المعدل او شهادته او روايته وبين ذلك المجروح او شهادته ولا حاجة الى ان يذكر المعدل او الجارح سبب تعديله
او جرحه والقول الثاني انه لا يجوز العمل فيهما مع الاطلاق بل لا بد من ذكر السبب ومنه يظهر مرادهم في الاقوال الاخرى
وبما قررنا يندفع ما ربما يتوهم انه لا يخفى انه لا بد مما قرره لتصحيح القول الثاني والقول بالتفصيل او مع ذكر ما يقوم
مقام السبب لا وجه للقول بعدم الاكتفاء به واشتراط خصوص ذكر السبب فيهما او في احدهما واما ما ذكره من انه يندفع
به ما ربما يقال فكانه مبني على ما سيجيء من انه حمل قول الشيخ فنقول على انه تخصيص في مذهب القاضي بانه انما قال يكفي
الاطلاق مع الاتفاق واما مع الخلاف فهو ايضا يقول بوجوب ذكر السبب اذ حينئذ يرد عليه ايضا انه مع الخلاف ايضا لا حاجة
الى ذكر السبب اذا ذكر ما يقوم مقامه وبما قرره من المراد يندفع ذلك واما على ما سنذكره في توجيهه من انه ليس تخصيصا
في مذهب القاضي بل تصحيح لاكتفائه بالاطلاق مطلقا بان العادل لا يطلق التعديل والجرح الا فيما كان عادلا او مجروحا لا باتفاق
والا لكان مدلسا فيكفي الاطلاق مطلقا فلا يرتبط به الايراد ولا الجواب كما يظهر بالتأمل فتأمل فاجاب بما هو جرح على
مذهبه او مذهب الجارح فظاهر انه لا يشترط ليس كذلك في النسخ والظاهر انه ليس سهوا من الناسخ ولا يخفى ان هذا الايراد انما ينبغي
بناؤه على ما حمل عليه قول الشيخ فنقول من انه تخصيص في مذهب القاضي اذ على ما حملنا لا اتجاه للايراد ولا للجواب كما لا يخفى
واما على ما حمله فيتصور حاصل الايراد انه في هذه الصورة لو قصد جرحه على مذهبه فيكون مدلسا وهو ينافي عدالته
فلا بد ان يكون مراده الجرح على مذهب القاضي حتى لا يكون مدلسا وح فيجب العمل به مع الاطلاق مع وجود الخلاف فلا يصح القول
باشتراط ذكر السبب في المختلف فيه مطلقا ويكون حاصل الجواب ان هذا ايضا في حكم ذكر السبب والمراد من اشتراط ذكر السبب
هو ذكره او وجود ما هو في حكمه فلا ايراد ثم اقول ان هذا الايراد جميع ما ذكر في هذا القول لا يخفى ان يكون ...

[illegible]

الجواب المذكور اولا سالما عما نظر فقد عرفت ما نظره وانه بعد دفع الجوابين هيهنا ما ذكره الشارح انه يبقى الجواب

المذكور اولا سالما ولا يمكن للقاضي التمسك به فانه يصير مذهب القاضي هو القول الثاني بعينه فتذكر واما ما قيل في

توجيه الجوابين ان كلام القائل وهو الفاضل الابهري كما هو ظاهر كلامه انهما جوابان عن اصل الاستدلال او فيهما اشارة

الى ما يدفع به الجواب الاول ويكون نكتة اجوبة عنه فلا يخفى ما فيه اذ لا توجيه للجواب الاول والبحث يندفع عنه ما ذكر في

دفعه الا بارجاعه الى احد الجوابين فلا يكون الا جوابا وان اراد انهما جوابان عن اصل الاستدلال لكن فيهما اشارة الى امكان

توجيه الجواب الاول وانه بحيث يندفع عنه لزوم التدليس بارجاعه الى احدهما ففيه تعسف اذ لا وجه للعدول عما هو الظ

من كونهما جوابين عن رد الجواب الاول وحينئذ يبقى الجواب الاول سالما كما ذكره الشارح اللهم الا ان يكون الجوابان مذكورين في كلامه

في مقابلة اصل دليل القاضي بدون توسط السؤال والجواب المذكور بينهما بدون اضافة نفي التدليس اذ حينئذ لا يبعد حمل

كلام الشارح مع تلك الاضافة على ما ذكره القائل ولا تعسف فيه ولو سلم ان فيه تعسفا فلا ريب انه ليس فيه ما في توجيه المحشي

من وجوه التعسف كما فصلناه ، ثم اقول ان كلامهم في هذا المبحث مبني على ما قد عرفت انه ليس في كلامهم ما يدل على ذلك الشارح

سوى ما ذكره المحشي من بعض الصور في الحاشية السابقة وقول الشارح فربما جرح بسبب لا يراه باطنون فان ظاهره ذلك

كما فهمه المحشي ولذا قال في بقوله وانت تعلم اذ ربما جرح بسبب لا يراه الحاكم سببا واما اصل ما نقلوه من المذاهب والدلائل

فيجري على تقدير اعتبار العدالة في مذهبه ايضا كما يظهر بالتأمل فيها وقوله وقد علمت انه يكفي ذلك قد علمت انا نشاهد على تقدير حقيقة

اصل مذهب اعانه واما بدونه فقد علمت ما فيه من الكلام لكن ذلك على طريقة المحشي واما على طريقتهم فكانه لا يحتاج الى شرط

اخر سوى الاسلام الذي اعتبره اولا وهيهنا كلام اخر وهو ان الظ انه ليس المعتبر سوى العدالة على مذهبه ولا يكفي

العدالة في مذهب الحاكم او غيره اذا لم يكن عدلا في مذهبه فاذا كان عدلا في مذهب الحاكم ولكن لم يكن عدلا في مذهبه بارتكاب

كبيرة لا يراه الحاكم كبيرة ويكون كبيرة في مذهبه فلا ريب انه مع كونه عدلا في مذهب الحاكم فهو فاسق في مذهبه ولا وثوق

به اصلا فلا يجدي عدالته على مذهب الحكم وكذا الكلام في الجرح فان الظ انه لا اعتبار الا بالجرح على مذهبه فجرحه على مذهب

اخر لا يضر بالوثوق به فقوله كما ذكره المحشي وعلى هذا فعدم بيان هذا الراوي او جرحهما لا بد ان يكون على مذهبهما او

يجيء صدقه على مذهب اخر بل لا يصدق جرحه على مذهب اخر اذا كان عدلا في مذهبه اذ لا جرح عليه بفعل ما هو حرام على

مذهب اخر اذا لم يكن حراما على مذهبه وانما يصدق جرحه على ذلك المذهب بمعنى انه اتى بحرام على ذلك المذهب وظاهر انه لا يوجب

الجرح وكذا لا يصدق تعديله على مذهب اخر اذا كان مجروحا في مذهبه فانه اذا اتى بكبيرة في مذهبه فهو فاسق على جميع المذاهب

ولا يكفي كونه ليس بكبيرة على مذهب اخر هذا في المجتهد واما المقلد فلا اعتبار فيه بمذهب مجتهده لانه اذا كان في راي الحاكم كون

فعل او ترك كبيرة واتى به احد فلا شك انه ليس بعادل عنده في نفس الامر فيكون فاسقا عنده في نفس الامر اذ لا واسطة

بينهما فيمكنه التمسك في رد خبره بالاية الكريمة اذ المتبادر من الفاسق فيها هو الفاسق في نفس الامر ومثله القول في العكس

لانا نقول لا نم عدم الواسطة فان الظ ان الشخص المذكور كما انه ليس بعادل عنده في نفس الامر كذا ليس بفاسق عنده في نفس

الامر لان الفاسق هو الخارج عن الطاعة والظ انه اذا لم يكن شيء حراما على مذهب احد واتى به لم يخرج عن الطاعة فلا وجه

لاتصافه بالفسق واما في العكس فلانه اذا اتى بحرام عنده وليس بحرام عند الحاكم انه عادل في نفس الامر عنده اذ

ليس يفعل كبيرة في نفس الامر بل يفعل كبيرة عند الفاعل وان لم يكن كبيرة في نفس الامر وهذا في المسائل الاجتهادية التي يكلف

فيها بما استقر عليه الراي وان كان خطأ ولم يكن المخطئ اثما بل يكون مثابا كما هو المشهور واما في الاصول التي لم يجز الاجتهاد

فيها والعمل بالظن وكان المخطئ اثما باعتبار انه لا يكون الخطأ فيها الا عن تقصير والا لهداه الله الى الحق فيكون المخطئ فاسقا

فان كان نقد في دينه فيبتنى فيه ما نقل من القولين في قبول خبره ورده هذا وعلى ما قررنا يظهر ان الظ هو مذهب القاضي

بعد اشتراط البصيرة التامة في المعدل والجارح من الاكتفاء بالاطلاق اذ مع البصيرة التامة منه يجب ان يكون تعديله او جرحه

انما هو على مذهب الشافعي هذا الراوي اذ لا يصدق الحكم بالعدالة او الجرح بدون ذلك لكن لما كان في ذلك خفاء فلا يمكن الاكتفاء

به بمجرد عدالته هذا فانه لم يعلم له بصيرة تامة كثيرا ما يبني الامر على مذهبه او مذهب مجتهده فلا عبرة بجرحه او تعديله ومن هذا

يظهر انه يمكن ان يكون نظر القاضي الى هذا اي انه مع البصيرة التامة لا يكون جرحه وتعديله مع الاطلاق الا على مذهب الشافعي هذا

الراوي فيصلح ان يكون في جعل العدالة دليلا على تلك البصيرة تامل لكن الكلام فيما قررنا واما بعد تسليم ذلك فيما يقال منع
عنده ما ذكر من الجواب في الانجاه لا لها كما لا يخفى وقد ظهر ان المعتبر هو اعتبار البصيرة تاما وذكر السبب لكن كانه لا يعرف
تلك البصيرة ما لم يعرف راي الشاهد في ذلك فالمعتبر هو الحاجة الى ذكر السبب مع العلم بمذهب المعدل او الجارح وموافقته
لنا في الاعتبار بمذهب الراوي او الشاهد واعلم ان المتعرض لهذه المسئلة من اصحابنا قليل والذي استوجهه العلامة
هو مذهب الامام وذهب الشهيد الثاني ره الى الاكتفاء بالاطلاق فيهما حيث يعلم عدم المخالفة فيما به تتحقق العدالة والجرح
ومع انتفاء ذلك يكون القبول موقوفا على ذكر السبب وقواه ولده ره في المعالم وصار وجهه على الظهور ولا يخفى ان ظاهر هذا
الكلام هو ما ذكره المحشي من انه على راي الحاكم او المجتهد في الجرح والتعديل والتعويل على ما حققنا فتامل ثم ان
بعض الفضلاء نقل هذا الكلام من المحشي وقال قوله هو خبط لا يليق صدوره عن مثله فان كلامهم في هذا البحث
مبني على انه يجب في الشهادة والرواية ان يكون الشاهد والراوي عدلا في نظر الحاكم بمعنى انه يعتقد الحاكم ان هذا الراوي مثلا
عدل عدالة معتبرة في قبول الرواية عند الحاكم سواء يرى الحاكم العدالة المعتبرة في قبول الرواية عدالة الراوي في مذهب
الراوي اي محافظة الراوي على الحرام والحلال بمذهب الراوي او غيره فان المجتهدين اختلفوا في تعيين العدالة والجرح
المعتبرين في قبول الرواية وردها وهذا معنى ما قيل انه قد اختلف في اسباب الجرح والتعديل فان كان يرى الحاكم العدالة
المعتبرة هي العدالة في مذهب الراوي بالمعنى الذي ذكرنا لا بد ان يثبت عدالة الراوي في مذهب الراوي عند الحاكم وان كان
الحاكم لا يكتفي به بل يرى ان العدالة المعتبرة هي العدالة في المذهب الحق باعتقاد الحاكم اي محافظة الراوي على
الحرام والحلال عند الحاكم فلا بد ان يثبت عند الحاكم عدالة الراوي في المذهب الحق عند الحاكم وهذا المبنى صحيح لا شك
في صحته فان الراوي ما لم يتصف في نظر المجتهد بالعدالة المعتبرة عنده اي بما يوجب الوثوق عنده او بالجرح المعتبر عنده
لم يكن له العمل بمقتضى الرواية او ردها اجتهادا فان اعتبار العدالة بمعنى خاص في الراوي لاجل انه باعتقاده لا يحصل الوثوق
بالتحصيل الا اذا كان متصفا بالعدالة بهذا المعنى المعتبرة عنده وان كان الكذب حراما في مذهب الشخص فظهر ان العدالة في مذهب

الراوي

الراوي الا اذا كانت العدالة المعتبرة عند الحاكم عدالة الراوي في مذهبه وذلك لا ينافي ما هو مبنى هذا البحث من انه
لا بد ان يكون الشاهد والراوي عدلا في نظر الحاكم اي اعتقاد الحاكم انهما عدل بالعدالة المعتبرة وان كان هو العدالة
في مذهبهما وترجيح هذا الفاضل المحشي ان العدالة المعتبرة للوثوق هي عدالة الراوي في مذهبه فهو مقام اخر لا دخل
له فيما توهم هذا المحشي ان كلامهم في هذا البحث مبني على انه يجب ان يكون الراوي والشاهد عدلا في مذهب الحاكم
بمعنى محافظتهما على الحلال والحرام بمذهبهما ولذا قال في الحاشية السابقة واما الشاهد فالى هيهنا ان هذا محل تامل
او الظاهر ان المقيد بمذهبه وان ارتكب ما هو حرام بمذهب الحاكم يحصل الوثوق بقوله اذ الكذب حرام على جميع المذاهب
فان قوله تامل في موقعه لكن توهم ان الكلام مبني على هذا توهم فاسد بل انما هو مبني على ما عرفت فان من شرط ذكر السبب
انما شرط ليثبت عند الحاكم كون الراوي عادلا بالعدالة المعتبرة عند الحاكم وان لم يكن هي المحافظة على فروع الحاكم
فان العدالة المعتبرة مختلف فيها لا الخلاف المذكور في قول الشارح قد اختلف في اسباب الجرح والتعديل المراد منه الخلاف
في تعيين العدالة والجرح المعتبرين لا الخلاف في الحلال والحرام في الفروع هذا انتهى ولا يخفى انه ليس فيما ذكره المحشي
خبط بالمعنى الذي ذكره واطال فيه الكلام فان ظاهر بعض كلماتهم كما اشرنا اليه هو ما فهمه ولكن اصل المذهب والدليل يجري
على اعتبار العدالة على مذهبه ايضا كما ذكرنا واما حمل كلامهم على ما ذكره هذا الفاضل من ان العدالة المعتبرة هي عدالة
الشاهد والراوي في نظر الحاكم بالمعنى الذي ذكره فلا يخلو عن بعد وحمل ما ذكره من الاختلاف في اسباب الجرح والتعديل
عليه بعيد جدا لان الظاهر منه هو الاختلاف الواقع بينهم في اسباب الجرح وتبعه الاختلاف في التعديل بل الظاهر انه لا تصريح
منهم بالاختلاف في ان العدالة في مذهب الحاكم او الشاهد والراوي بل انما ذكروا الاختلاف في اسباب الجرح باعتبار الاختلاف
في عدد الكبائر وهذا لا يستلزم ذهاب جمع منهم الى ان المعتبر في عدالة الشاهد والراوي هو العدالة في مذهب
الحاكم بل يجوز اتفاقهم على الاكتفاء بالعدالة في مذهبه وان اختلفوا فيما عرفت من ان الخطأ المذكور لا يوجب فسقا ولا عدم
الوثوق فلا وجه لعدم العمل بخبره ولو سلم اختلافهم فيه وحمل كلامهم عليه فلا يضر لما ذكره المحشي ولا يوجب الحكم بخبطه

فيما ذكره من ان توجهه لا يضر المجيب كما لا يخفى وعلى تقدير انه حمل قوله على ما ذكره المحشي من انه تخصيص في مذهب القاضي
والجواب على انه ايراد على التعليل الذي ذكره له كالاعتراض المذكور بعينه ايضا فان حاصله ان كلام القاضي في الاكتفاء بالاطلاق
وكذا في التخصيص الذي ذكره انما هو في العدل العارف ذي البصيرة التامة وما ذكره من التعليل للتخصيص تام فيه وما ذكره
المجيب انه لا يقدح فيه لان العدل المذكور على ما فرضه لم يكن عارفا ولم يكن له بصيرة تامة وليس كلام القاضي فيه فلا يصح ايضا
ان توجهه لا يضر المجيب فتامل   وما قيل في الجواب عن الاعتراض الثاني ان مراده بالتعليل هو الفاضل الابهري كما هو دابه
وهو كما بعده نقل اعتراضات الشارح على الجواب الثاني بعنوان لا يقال الا بالعدول العدل بحيث يكون له بصيرة بالجرح
وذلك باشتغاله وكون السبب جارحا اما بالاجتهاد او بالتقليد واما عدم معرفة الاتفاق والاختلاف في كونه جارحا فلا ينافي
بصيرته وان حصل به تمام البصيرة والقاضي لم يذكر في دليله الا البصيرة المطلقة انتهى وكان المحشي حمل قوله اما بالاجتهاد
على الاشارة الى الجواب الاول وقوله او بالتقليد على الاشارة الى الجواب الثاني وجعل الفرق بين الجوابين على توجيهه
بذكر قيد الفرق عنهما خصوص التقليد ولا يخفى ما فيه من التعسف والظاهر ان كلا منهما بيان للجواب الثاني ولم يتعرض
للفرق بين الجوابين اما للغفلة عن ذلك او لما جعل الفرق ما ذكرنا سابقا في الفرق بينهما هذا ثم لو قيل بل في الرد على القاضي
انه يمكن حمل كلام القاضي على البصيرة التامة وان كانت مطلقة وكلام فيه فيدفع الجواب الثاني فيمكن الجواب بان القاضي
انما استنبط البصيرة من العدالة والظاهر انه يكفي فيها البصيرة التامة وللكلام فيه مجال فانه يمكن ان يدعى انه ما لم يحصل
لاحد البصيرة التامة لا يجوز له تعديل احد وجرحه لكن لا يخفى ان معرفة هذا ايضا يحتاج الى بصيرة تامة ليست لكثير
من العوام فيجتمع العدالة مع عدم المعرفة بالعدالة لا يمكن الحكم بكونه جرحا او تعديلا بدون بصيرة تامة وانه كان عارفا بالاتفاق
والاختلاف فتامل   فانه لا ينفع في دفع الاعتراض الا ما حكم بعض الفضلاء بكونه عجيبا اذ هذا غاية مرام المجيب ولا يخفى
ان هذا على حمل كلام الشارح في قوله ونقلنا مواقعه هذا الفاضل انه معنا فيه واما على توجيه المحشي من انه تخصيص
في مذهب القاضي فليس بعجيب اصلا فانه اذا احتمل ما ذكره فيقول الشارح وان اندفع ما تمسك به في تعليل التخصيص من التلبس

لكن له ان يعلل التخصيص المذكور بهذا فانه اذا احتمل ان يكون مقلدا لم يكن اجتهاده موافقا لراي الحاكم او المجتهد
لا يمكن له العمل بما اطلقه من الجرح او التعديل وهذا كما ذكره سابقا ان الجوابين لا يضر القاضي في الاكتفاء بالاطلاق
بل فيما ذكره من التعليل لعدم الكفاية بالاطلاق في صورة الخلاف وفائدة لو علل التخصيص المذكور بما ذكره الشارح لاندفع
عنه الجواب فظهر ان غفلة هذا الفاضل عن معنى كلام المحشي وحكمه بكون ما ذكره عجيبا عجيب نعم يرد عليه ما اورده من
الخلط بين المستندين وهو كلام اخر فتدبر   ولا يذهب عليك انه لو قال الشارح اولا يخطر بباله ان الظاهر ان مراده
الشارح من اضافة قوله ولا يخطر اصلا دفع اعتراض ربما يظن وروده على قوله ربما لا يعرف الخلاف وهو ان عدم تلك
المعرفة بعيد في العدالة والبصيرة المعتبرة فيهما في باب الجرح والتعديل كما نقله المحشي عن شرح الشرح فدفع ذلك
بانه ربما كان الحكم عنده واضحا جدا بحيث لا يخطر بباله احتمال خلاف فيه فيبني شهادته عليه بظن الاتفاق فيه ولا
يكون منافيا للعدالة والبصيرة المعتبرة فيهما واما اذا بدل الواو فلا يظهر له توجيه فان مع عدم خطوره بالبال كان
لم يعرف الخلاف فهو داخل في الاول وليس سببا اخر وان كان مع المعرفة به فيكون حاصله انه ربما عرف الخلاف ولكن
لم يخطر ذلك بباله عند الشهادة فيقبل اسناد شهادة العدل الضابط بحمله على الصحة ولا يرد باحتمال الغفلة او السهو
والغلط ونحوها والا لزم رد اكثر الشهادات الجرحية لتطرق الاحتمالات في اكثرها ولا يخطر بالبال معنى اخر له مستقيم فليتامل
والاظهر ان يكون الجواب الذي يذكره منطبقا عليه هذا غريب منه لظهور انه اذا احتمل الدليل الحمل على وجه لا يتجه
الجواب نفسه فيصلح مثل هذا الجواب الحمل عليه ليندفع الجواب الا ان يحمل على وجه ينطبق الجواب عليه نعم لو كان المجيب هو المستدل
فينبغي ان يحمل على ذلك فاما الظاهر ان هذا ليس كذلك كما يظهر من تنظيره وهو الالتباس لا يلتبس عليك ان الالتباس ايضا يمكن
ان يحمل على نظيره الذي لا ينطبق عليه الجواب وهو ان يكون المراد به التباس المذهب الحق من جملة المذاهب في كل رأي الشاهد
حقيته مذهبا لا يراه الحاكم او المجتهد حقا فالجواب حمل الدليل على ذلك ليندفع الجواب ومنه يظهر قوة قول الشارح لان نعلم
مذهبه من خارج او يكون المعتبر في العدالة عنده ادنى ما اعتبر فيها في الاول او في الجرح بالعكس اما الاول فقط واما الثاني

فلانه اذا كان مذهب الحاكم او المجتهد ذلك فكل عدل على اى مذهب يكون عدلا عنده وكل مجروح على اى مذهب يكون
مجروحا عنده فيقبل شهادة العدل بناء على انه لابد من صحته على مذهب من المذاهب فيصح على مذهبه ايضا فى الصورتين
فتدبر   م فحوى اما العدالة فلكثرة التصنع فيها لما سيجئ فى دليل القول بالعكس واما الجرح فلانه كثيرا ما يرى احد
فعلا منكرا من شخص مع انه ليس بمنكر منه لوجود عذر له فيه ولا يخفى ان حمله على هذا ليس اظهر من حمله على ما ذكرنا الذى
يندفع عنه الجواب فان لا حمل عليه فتدبر   فلا اختلاف فى اسباب الجرح والتعديل لفظا والتعديل بسهولة ليس فى الشرح
هيهنا   ان اسباب الجرح لكثرتها لا ينضبط فيه بسهولة والصواب تبديل الجرح بالتعديل كما فى شرح الشرح ثم انه يرد عليه
بعد ذكر ان كثرة اسبابها لا يوجب الا تعذرا وتعسر عد جميعها على التفصيل واما على الاجمال فلا تعذر فيه ولا تعسر كان
يقول العدل على جميع المذاهب او على مذهب الشافعى فى جميع الفروع واذا امكن ذلك فلا اكتفاء بالاطلاق مع قيام حجة
النافى على نفى صحته فلا اتجاه له   وليس كذلك فان الجرح وان كان بمنزلة الايجاب الجزئى والعدالة بمنزلة رفعه ولا بتحقق
الا بالسلب الكلى الذى هو رفع جميع اسبابه لكن الظاهر من اطلاق الجرح هو تحقق شئ من اسبابه فيه على مذهب الجارح لا
على اى مذهب كان ومن اطلاق العدالة عدم تحقق شئ من اسباب الجرح فيه كذلك اى عند الجارح لا على جميع المذاهب
فلا يفيد الاجماع على عدالته وهو ظ   اذ التقليد لا بناء فى القضاء والحكم كان هذا على مذهب اهل السنة واما عند مخالفيهم
فلا خلاف فى اشتراط الاجتهاد فى القاضى والحاكم فيجرى الدليل فيهما معا ثم يرد عليه ان الفرق بين الجرح والتعديل
مما لا اتجاه له اذ ما ذكره يجرى فى التعديل ايضا كما ظهر مما نقله عن شارح الشرح فالظ قول الشافعى فيهما الا على احد الوجهين
الذين ذكرنا فتذكر   الشرح نحو والعالم من انه علم لا يفيد الا رفع الشك باعتبار تجويز غلطه وغفلته وامثالهما ولا يفيد
دفعه بالكلية اذ يحتمل فيه ان يبنى الجرح او التعديل على مذهبه ولا يكون موافقا لمذهب المجتهد او القاضى فلا يمكن العمل
ثم على ما ذكرنا من ان الجرح والتعديل لابد ان يبنى على مذهب المشهود له ولا يصح بناؤه على مذهب غيره اتجه ما ذكره
لو علم من حال العالم ذهابه اليه واما اذا لم يعلم ذلك فلا اذ لا يبعد من بعض العلماء غفلتهم عن ذلك وبناؤهم الجرح والتعديل

على مذهبهم

على مذهبهم فتامل   الشرح فقد عرفت الماخذ الثاني بلفظ الجمع كما ذكره صاحب الردود والنقود اى ماخذ كل من
المذاهب الخمسة والمسئلة اجتهادية اى يكفى فيها الظن فاى مذهب يرجح عندك فذاك كذا فى الردود والنقود ومثله فى شرح
الشرح ايضا وشنع بها بعض الفضلاء ايضا فقال اى قد عرفت حتى كلام من الاقوال فعليك بالترجيح اذ المسئلة
اجتهادية وان لم يرجح المص احد الاقوال لتكافؤ الادلة والاجوبة فى نظره فتامل ولا تلتفت الى ما ذكرهما من التكلفات
والتعسفات انتهى وظاهر كلامهم ان هذه المسئلة يكفى فيها الظن وان قيل باشتراط القطع فى الاصول وهذا هو [illegible]
ان هذه المسئلة ليست من الاصول وانها مستثناه من مسائل الاصول فى اشتراط القطع فيها ولا يظهر لشئ منهما وجه
ولو اريد ان شيئا من ادلة الاقوال لا يفيد القطع وغاية ما يستفاد منها هى الظن فلا محيد فيها عن الاكتفاء بالظن
وح فعليك بالترجيح فعبثه اذ اشتراط القطع فى الاصول ولا تفيد ادلة الاقوال الظن بالكلية على احد الوجوه القطع
بها فينبغى القطع بعدم الكفاية مطلقا كما هو مذهب الباقى اذ الكفاية لا بد لها من دليل قاطع على هذا التقدير فاذا لم يقم
عليها دليل كذلك فلا يجوز الاكتفاء بالاطلاق ولا بد من ذكر السبب الذى يجوز معه التعويل قطعا هذا واما ما اشار اليه الفاضل
المذكور من التكلفات والتعسفات التى ذكرت هيهنا فكانه اشارة الى ما ذكره الفاضل الابهرى فى حل كلام الشرح حيث كتب على
قوله فقد عرفت الماخذ اى فقد عرفت فى جواب المذهب الثانى ان ماخذ مذهب من يقول يكفى الاطلاق هو الظن فى قول العدل
يوجب الظن وليس ماخذه الشك فلا يثبت الملازمة التى ذكرها الامام لانتفاء عدم الاكتفاء بالاطلاق من غير العالم وقوله المسئلة
اجتهادية رد لقوله نحو والعالم اى اطلاق العالم لا يكفى كان قوله شئ من مسائل الجرح من المسائل الاجتهادية للاختلاف
فى اسبابه فلو كان اطلاق العالم كافيا لزم تقليد المجتهد لغيره لما مر ان المقصر من الرواية هو الاجتهاد وكلامنا فى المجتهد
انتهى ولا يخفى ما فى حمل كلام الشرح على ما ذكره من التكلف والتعسف ومع ذلك فيرد على ما اورده على الملازمة المذكورة ان
ما عرف فى جواب المذهب الثانى هو ان ماخذ من يقول يكفى الاطلاق هو الظن بناء على ان قول العدل يوجب الظن فانه لو لم
[illegible] وظاهر انها يتوجه فيه لا نعلم عدم علمه اذ يمكن ان يستفاد منه من خرجهما وتعديله مع عدالته واما اذا علم عدم

بعد البينة فان عدالته لا يصح الا باعتبار شهادته بنفسه بعد التزكية او شهادة عدل بعده وكفاية ذلك في مذهبه وعلى النقد
فيعلم منه شهادة واحد بعد البينة واما انه هل يكفي ذلك في صحة العمل فمبني على ما ذكر في مسئلة كفاية الاطلاق والمسئلة
الاخرى بل بعد ذلك لا بد ايض من التفحص عن حاله وانه هل له جارح ام لا ومع وجود الجارح الرجوع الى حكم تعارضهما
واما احتمال ان يكون هذا اقوى منه ولا يعتبر شهادة اصلا كما يظهر من كلام هذا الفاضل فلا وجه لتضمنه السنة
شهادة واحدة كما ذكرنا فتامل   الشارح وثانيها انه ليس يبعد ان يقول لا مقابلة للمذهب المختار اي القول بالتفصيل
بتفصيل معنى هذا المذاهب انه ليس يبعد بل جاز ان علم انه لا يروي الا عن عادل وبعد ان يقول به احد والدليل
المذكور لا يدل عليه كذا افاده بعض الفضلاء ويمكن ان يق انه ليس المفروض في اصل نفي القول بالتفصيل العلم بانه لا
يروي الا عن عدل بل العلم بان عادته انه لا يروي الا عن عدل وح فلا يبعد ان لا يكتفي به القايل الذي بنى على ان تجري
ذلك لا يمكن الحكم بتعديله لامكان وقوع خلاف العادة نادرا والقايل بالتفصيل يكتفي بحصول الظن الحاصل بذلك ويمكن
ايض ان يكون مقابلته للقول بالتفصيل باعتبار انه لم يتعرض فيه للتفصيل لا انه صرح بعدم التفصيل ويكون مراده المفصل
انه لا بد من التفصيل ولا يصح شيء من القولين على الاطلاق كما هو ظاهر فتامل   الشارح واما ترك العمل بشهادته
او بروايته الاولى في المتن من تخصيص شهادة وروايته اذ لو اطرد ترك العمل في جميع شهاداته او رواياته لكان ظاهرا
وقوله لجواز ان يكون ذلك استطرادا اذ لم يذكر ما يوهم عدم عدالته دلالة خفي بتضعيفه   الشارح وكذا الحد في المسائل
الاجتهادية عبارة المتن هكذا وليس من الجرح ترك العمل في شهادة او رواية لجواز معارض وكذا الحد في شرب النبيذ
بالزنا لعدم النصاب ولا بالمسائل الاجتهادية ونحوها مما تقدم وكذا التدليس على الاصح وظاهرها انسحاب الحد على المسائل
الاجتهادية ونحوها مما تقدم وكذا على التدليس اي ليس ايض من الجرح الحد بالمسائل الاجتهادية ونحوها ولا الحد بالتدليس
ولا يخفى عدم صحة ادخ كلمة على توجيه لقوله ونحوها اذ كما مسائل اجتهادية توجب حدا فهي في الحد بالمسائل الاجتهادية
اذ لم يذكر الا مسئلة خاصة كشرب النبيذ فيصح قوله ونحوها وايض لا حد على التدليس وان لم يصح عليها الحد فظاهرها انه

نعم لا بد في الرواية من فرض العلم بان حكمه بجواز الرواية من غير الضمائم قرينة اخرى وهو ظاهر منه ره

ولا يحكم

ولا يحكم ايض بالجرح بالمسايل الاجتهادية ونحوها ولا بالتدليس وح فيصح التدليس ولكن يبقى عدم استقامة قوله ونحوها
على ما لا يخفى ولذا حملها الش على انسحاب الحد على المسايل الاجتهادية دون الباقيين وحمل قوله ونحوها على انه لا يحكم بالجرح
ايض بنحو المذكورات وبنحو تلك المسائل الاجتهادية الموجب للجرح من المذاهب الفاسدة التي لا حد عليها ولكن فيه لا يقطع
غلطا فاعلها وكذا لا يصح الحكم ابدا بالتدليس وح فيستقيم الكل فتامل   الشارح اذا كان مذهبه اباحته اي اذا كان مذهبه
اباحته ومع ذلك اوجب عليه الحد لشربه كما نقل سابقا عن الش في حاما لو كان مذهبه حرمته وشربه فالحد عليه
جرح وفي بعض النسخ اذا كان يرى حرمته اي لم يكن لضرورة كتسويغ لقمة مختنق فان ذلك لا يوجب حدا بالاتفاق
وانما لم يجعل حوالته الى بحث الخبر لتقدمه في الاجماع اي لتقدمه في الاجماع وهو سابق على الخبر فجعله حوالة الى اللاحق
ولولاه فكان جعل التقدم اشارة الى الاجماع والمافيه من ذكر بعض تلك المسايل تحلا وما ذكر في بحث الخبر وانت خبير
بان الاولى جعله اشارة الى بحث الخبر وما ذكره المحشي لا يفيد الا جواز جعله اشارة الى بحث الاجماع ايض لا اولويته
كما هو ظاهر الكلام فتامل   اي ليس سبب جرح اي سبب صحة جرحه وجوازه اذ معلوم اي انما حمله على ما حملنا
ولم يحمله على ظاهره وهو انه ليس عين الجرح اذ جرح احد لا بد ان يكون صادرا من اخر وظاهر انه ليس الصادر من شخص
ليس جرحا صادرا من الاخر   فالظاهر انه سبب الجرح كان في مقام الظاهر هنا وعدم القطع به كما فعله في التدليس مع
انه ينبغي القطع ههنا ايض لظهور ان الحد والصادر من شخص ليس جرحا صادرا من الاخر باعتبار ان الظاهر خلاف
المسئلة وصاحب الاصول هو خلاف المخالفين للحنفية وح يجب حمله على انه ليس سببا للجرح ويمكن تكلف حمله على
اهل الحق لم يقطعهم بخلافه مذهبهم وح فيمكن حمله على انه ليس جرحا كما هو ظاهره   والامر في العبادة هين
اي الامر في حمل بعض ما ذكر فيها على انه ليس جرحا وحمل البعض الاخر على انه ليس سببا للجرح بلا اختلاف في العبادة ولا تنبيه فيها
هين اذ يمكن الاعتماد في ذلك وامثاله على الفهم القويم والطبع المستقيم وكذا القول في وجوب الحمل في بعضها على انه ليس
سببا للجرح من تكثره في البعض على انه ليس سببا للجرح من تعلق به   الش كفرا من جهة الزهري اي لم يعاصره ولكن

روي عن لقيه او عاصره وراه ولكن لم يسمع منه بل عمر روى عنه كذا في شرح الشرح نقلا عن العلامة الشم

توهم انه يريد بالنهر جيحان نهر الشام وما ذكره في سمعت فلانا وراء النهر على ما في المتن والشرح واما في سمعت فلانا

بما وراء النهر على ما في هذا الشرح فالظاهر منه بلاد ما وراء النهر والنهر هو جيحون كذا في شرح الشرح وتفسير جيحان نهر

بالشام ماخوذ من صحاح الجوهري وقال النواوي في شرح صحيح مسلم انه غلط بل هو نهر المصيصة ببلاد درب الروم قال

وهو غير جيحون اذ هو نهر وراء خراسان عند بلخ وكذا سيحان غير سيحون واما قول القاضي عياض انهما سيحون وجيحون

ببلاد خراسان فهو ايضا ضعيف واتفاق الناس على انه لا يجوز ان ذكره المص من انه تفسير اذا اريد بالنهر غير جيحان وما ذ

الشم في بيان من ايهام ان يريد بالنهر جيحان انما يتجه على تقدير كون جيحان هو جيحون على ما نقل عن القاضي عياض ان المتبادر

من ما وراء النهر وكذا وراء النهر في استعمالاتهم هو نهر جيحون واما اذا كان هو نهر الشام او غيره فلا وجه لهما اذ

يتبادر من النهر في العبارتين جيحان بل المتبادر هو جيحون فكان عليهما ان يقولا جيحان لا جيحون واما ما ذكره شارح

الشرح من الفرق بين وراء النهر وما وراء النهر فلا وجه له اذ لا يتبادر من شيء منهما غير جيحون ودعوى تبادر جيحان من

وراء النهر اذا كان هو غير جيحون لا وجه له فان غاية ما يمكن ان يتخيل وجها انه نقل ان المتبادر من اطلاق النهر في عرف

المحدثين هو احد الانهار الاربعة التي وقعت في الحديث وهو ما رواه عن ابي هريرة انه قال سيحان وجيحان

والفرات والنيل كل من انهار الجنة وظاهر انه لا يفيد تبادر خصوص جيحان فانكار الشارحين كلامهما على ان جيحان هو جيحون

مبني على ما نقل عن القاضي وربما يؤيد ذلك ان صاحب الكشاف روى ان سيحان وجيحان سيحون وجيحون نهر بلخ فتامل

الشم وقيل انهم كغيرهم فيهم العدل وغير العدل وهذا هو الحق عند اصحابنا ويشهد به تتبع اخبارهم واثارهم كما لا يخفى على من

تصفح كتبنا الكلامية وصحفنا الامامية فانه يحصل به القطع بفسق بعضهم وشقاقهم بل كفرهم ونفاقهم فالحكم بكون

الجميع عدولا لا يليق الا بعدو لاهل الحق الصريح وليت شعري انه لو كان جميع الصحابة عدولا فمن هم المنافقون الذين اخبر

عنهم في غير موضع من القران العزيز ومن الذين اخبر سبحانه عنهم بالفرار وهو من اعظم الكبائر بالاتفاق

ويوم حنين

ويوم حنين اذ اعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئا وضاقت عليكم الارض بما رحبت ثم وليتم مدبرين ونقلوا انهم كانوا اثني

عشر الف نفر فلم يتخلف منهم مع النبي صلى الله عليه وآله الا سبعة انفس علي ابن ابي طالب ع والعباس والفضل ابنه وربيعة وابو سفيان

ابنا الحارث بن عبد المطلب واسامة بن زيد وعبيدة بن ام ايمن وروى ايضا ايمن بن ام ايمن فهؤلاء الذين لو احد من

من الصحابة لو اختص صحابة عشر في هؤلاء السبعة او الثمانية وايضا من الذين قال الله تعالى في ذمهم واذا راوا تجارة او لهوا

انفضوا اليها وتركوك قائما لم يكونوا هؤلاء من الصحابة وروى البخاري عن جابر قال بينما نحن نصلي مع النبي صلى الله عليه وآله اذ اقبلت

عير تحمل طعاما فانفتلوا اليها حتى ما بقي مع النبي الا اثنا عشر رجلا فنزلت الاية وفي رواية اقبلت عير يوم الجمعة وفي

رواية اخرى كان يخطب ولا ريب ان اصحاب النبي الذين كانوا يصلون مع محمد صلى الله عليه وآله لم يكونوا منحصرين في هذا

القليل وايضا من الذين اخبر سبحانه عنهم فقال ومنهم من يلمزك في الصدقات اي يعيبك ويطعن عليك في امر الصدقات وانهم

قبائل من اصحابه عليهم السلام وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند انس بن مالك في الحديث الحادي عشر من المتفق

عليه ان اناسا من الانصار قالوا يوم حنين حين افاء الله على رسوله من اموال هوازن ما افاء وطفق رسول الله

يعطي رجالا من قريش المائة من الابل فقالوا يغفر الله لرسوله يعطي قريشا ويتركنا وسيوفنا تقطر من دمائهم وقال

في هذا الحديث عن انس ان الانصار قالت اذا كانت الشدة فنحن ندعى ويعطى الغنائم غيرنا وقال انس فحدث بذلك رسول

فمنهم في حديث لكم اخذ فهل ذلك لاجل ما اعطاه ويؤكده ايضا ما ذكرنا رواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عائشة من المتفق

عليه ان النبي صلى الله عليه وآله قال لها يا عائشة لولا ان قومك حديث عهد بالجاهلية وفي رواية بكفر وفي رواية بشرك وخاف ان تنكر

قلوبهم لامرت بالبيت فهدم فادخلت فيه ما اخرج منه والزقته بالارض وجعلت له بابين بابا شرقيا وبابا غربيا فبلغت به

ابراهيم وجد الله يبدأ من انصف علم انه لا يصح مثل هذا الخوف من الصحابة في مثل هذا الامر لو كانوا عدولا ويؤكده ايضا ما رواه

مسلم في الصحيح في حديث عائشة عن قصة الافك قالت فقام رسول الله صلى الله عليه وآله على المنبر فاستعذر من عبد الله بن ابي سلول قالت فقال

رسول الله صلى الله عليه وآله على المنبر يا معشر المسلمين من يعذرني من رجل قد بلغ اذاه في اهل بيتي فوالله ما علمت على اهلي الا خيرا ولقد ذكروا

من صحيح البخاري من مسند انس بن مالك عن الزهري قال دخلت على انس بن مالك بدمشق وهو يبكي فقلت ما يبكيك فقال لا اعرف
شيئا مما ادركت الا هذه الصلوة وهذه الصلوة قد ضيعت وفي حديث اخر منه ما اعرف شيئا مما كان على عهد رسول الله صلعم
قيل الصلوة قال اليس قد ضيعتم ما ضيعتم فيها وهذا الذي ذكرناه في الروايتين انما ظاهرتا في شكوة الراويين عن عامة
اهل زمانهما وانهم تركوا سنن النبي صلعم ولا ريب في وجود كثير من الصحابة في زمانهما ودخولهم في الذين يشكوا عنهم فان كانا
صادقين في الشكوة فالقدح فيهم والا فالقدح في الراويين وهما ايضا من الصحابة فيثبت القدح في بعضهم ومما يؤكد ايضا ما ذكرنا
ما رواه الحميدي في ذيل الحديث الذي نقلناه عنه الذي تقدم من مسند انس من الطعن في الانصار حيث روى عن الزهري
عن انس ان النبي صلعم قال للانصار انكم ستجدون بعدي اثرة شديدة فاصبروا حتى تلقوا الله ورسوله على الحوض قال انس فلم يصبروا
وهذا انكيد فيه ايضا كما في الروايتين السابقتين وهو ان صدق انس فيما رواه وفي عدم صبر الانصار فالقدح في صاحب الاثرة
والانصار جميعا والا ففي انس بعض من الصحابة والاثرة محركة وبالضم وبالكسر على ما في القاموس يقال الرجل يستاثر على اصحابه او يختار
لنفسه اشياء حسنة وهذا اشارة الى ما استاثره عثمان لنفسه ولاصحابه اذ لم يقع اثرة اخرى يصلح للاخبار بها من النبي صلعم وامرهم
بالصبر عليها سواه ويظهر صدقه وعدم صبرهم عليها ويؤكده ايضا ما ذكرنا ما رواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين في الحديث السادس
بعد المائتين من المتفق عليه من مسند ابي هريرة عن النبي صلعم قال مثلي كمثل رجل استوقد نارا فلما اضاءت ما حولها جعل الفراش
والفراش من الدواب التي يقعن فيها وجعل يحجزهن ويغلبنه فيتقحمن فيها وما رواه ايضا في الجمع بين الصحيحين في مسند
ابي ثعلبة وابي عامر ان النبي صلعم قال اول دينكم نبوة ورحمة ثم ملك ورحمة ثم ملك وجبرية ثم ملك عضوض يستحل فيه الحر والحرير
وكان من انصف من نفسه لا يرتاب في ان الثلثة الاخيرة اشارة الى زمن الخلفاء الثلثة وما رواه ايضا في الجمع بين الصحيحين
في الحديث العاشر من مسند ثوبان مولى رسول الله صلعم انه صلعم قال انما اخاف على امتي الائمة المضلين
الحديث وعليكم بالانصار فانكم ستجدون بعدي اثرة وما رواه ايضا في الحديث الحادي والعشرين من المتفق عليه من مسند
ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلعم لتتبعن سنن من قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع حتى لو دخلوا جحر ضب لتبعتموهم

قلنا يا رسول الله اليهود والنصارى قال فمن انتهى وليس العاقل المنصف يحكم بان فيه اشارة الى ارتدادهم بعد رسول الله صلعم
واتخاذهم الاوثان الثلثة كاتخاذ اصحاب موسى العجل بعده فافهم واعلم اني في هذه الاوقات في سفر وليس في صحبتي الكتب حتى
ابسط القول في هذا الباب بما لا يطلع عليه مزيد وكان ما ذكرنا يكفي لمن يريد لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد ومن اراد
زيادة بصيرة في هذا الباب فعليه بتتبع كتب اصحابنا رضوان الله تعالى عليهم فانهم قد ذكروا فيها من الاخبار والاثار من طرقهم
وطرقنا ما لا يبقى له معه شك ولا ارتياب والله الموفق للصواب واما ما اشرنا اليه من احتمال عدم دخول بعضهم في الدين
فمما يشهد به كثير مما نقلوا ونقل عن الثاني من اعتراضاته على رسول الله صلعم في بعض احكامه وتغييرها بعده صلعم كمنع
المتعتين وقول حي على خير العمل وقوله في شأن النبي صلعم على ما في صحيح مسلم وغيره ان الرجل ليهجر حسبكم كتاب الله عندما قال
النبي صلعم هلموا اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده ابدا وكرد المقام الى موضعه في الجاهلية الى غير ذلك مما فصل في كتب
اصحابنا ويؤكده ايضا ما رواه شيخنا الجليل الطبرسي ره في كتاب الاحتجاج عن سعد بن عبد الله القمي الاشعري الثقة الجليل
انه قال بليت باشد النواصب منازعة فقال لي يوما بعدما ناظرته تبا لك ولاصحابك انتم معاشر الروافض تقصدون
المهاجرين والانصار بالطعن عليهم وبالجحود بمحبة النبي صلعم لهم فالصديق فهو فوق الصحابة بسبب سبق الاسلام الا تعلمون
ان رسول الله صلعم انما ذهب به ليلة الغار لانه خاف عليه كما خاف على نفسه ولما علم انه يكون الخليفة في امته واراد ان
يصون نفسه كما يصون خاصة نفسه كيلا يختل حال الدين من بعده ويكون الاسلام منتظما وقد اقام عليا على فراشه لما كان
في علمه انه لو قتل لا يختل الاسلام بقتله لانه يكون من الصحابة من يقوم مقامه لا جرم لم يبال من قتله قال سعد اني قلت
على ذلك اجوبة كثيرة لكنها غير مسكتة ثم قال معاشر الروافض تقولون ان الاول والثاني كانا منافقين وتستدلون على ذلك
بليلة العقبة ثم قال لي اخبرني عن اسلامهما كان عن طوع ورغبة او كان عن اكراه واجبار فاحترزت عن جواب ذلك وقلت
مع نفسي ان كنت اجبته بانه كان عن طوع فيقول لا يكون على هذا الوجه ايمانهما عن نفاق وان قلت كان عن اكراه
واجبار لم يكن في ذلك الوقت للاسلام قوة حتى يكون اسلامهما باكراه وقهر فرجعت عن هذا الخصم على حال ينقطع كبدي

فأخذت طومارا وكتبت نيفا وأربعين مسألة من المسائل الغامضة لم يكن عندي جوابها فقلت أدفعها إلى صاحب مولاي
أبي محمد الحسن بن علي العسكري عليهما السلام الذي كان في قم أحمد بن إسحق فلما طلبته كان هو قد ذهب فمشيت
على أثره فأدركته وقلت الحال معه فقال الحجي معي إلى سر من رأى حتى نسأل عن هذه المسائل مولانا الحسن بن علي عليهما السلام
فذهبت معه إلى سر من رأى ثم جئنا الباب دار مولانا فاستأذنا للدخول عليه فأذن لنا فدخلنا الدار وكان مع أحمد
بن إسحق جراب قد ستره بكساء طبري وكان فيه مائة وستون صرة من الذهب والورق على كل واحدة منها خاتم صاحبها الذي
دفعها إليه فلما دخلنا وقع أعيننا على وجه أبي محمد الحسن بن علي عليهما السلام كان وجهه كالقمر ليلة البدر وقد رأينا على
فخذه غلاما يشبه المشتري في الحسن والجمال وكان على رأسه ذؤابتان وكان بين يديه رمان من الذهب قد حلي بالفصوص والجواهر
الثمينة قد أهداه واحد من رؤساء البصرة وكان في يده قلم يكتب به شيئا على قرطاس فكلما أراد أن يكتب شيئا أخذ الغلام
يده فألقى الرمان حتى يذهب الغلام إليه ويجيء به فلما ترك يده يكتب ما شاء ثم فتح أحمد بن إسحق الكساء ووضع الجراب بين
يدي الهادي ع فنظر الهادي إلى الغلام وقال فض الخاتم عن هدايا شيعتك ومواليك فقال يا مولاي أيجوز أن أمد
يدا طاهرة إلى هدايا نجسة وأموال رجسة ثم قال يا ابن إسحق أخرج ما في الجراب ليميز بين الحلال والحرام ثم أخرج
صرة فقال الغلام هذا لفلان بن فلان من محلة كذا بقم يشتمل على اثنين وستين دينارا فيها من ثمن حجيرة باعها وكانت
إرثا عن أبيه خمسة وأربعون دينارا ومن أثمان سبعة أثواب أربعة عشر دينارا وفيه من أجرة الحوانيت ثلثة دنانير
فقال مولانا ع صدقت يا بني دل الرجل على الحرام منها فقال الغلام في هذه الصرة دينار بسكة الري تاريخه في سنة
كذا قد ذهب نصف نقشه عنه وثلثة أقطاع وإصابة بالوزن دانق ونصف دانق في هذه الصرة الحرام هذا القدر
فإن صاحب هذه الصرة في سنة كذا في شهر كذا كان له عند نساج وهو من جملة جيرانه من الغزل من وربع فأتى على ذلك
زمان كثير فسرق سارق من عنده فأخبر النساج بذلك فما صدقه وأخذ الغرامة بغزل أدق منه مبلغ من ونصف ثم أمر
حتى نسج منه ثوب وهذا الدينار والقراضة من ثمنه ثم حل عقدها فوجد الدينار والقراضة كما أخبر ثم أخرج صرة أخرى فقال

الغلام

الغلام هذا لفلان بن فلان من المحلة الفلانية بقم والعشرون فيها خمسون دينارا ولا ينبغي لنا أن نمد إليها فقال لم فقال من
أجل أن هذه الدنانير من ثمن الحنطة وكانت هذه الحنطة بينه وبين حراثه فأخذ نصيبه بكيل كامل وأعطى نصيبه
بكيل ناقص فقال مولانا الحسن ع صدقت يا بني ثم قال يا ابن إسحق احمل هذه الصرة وبلغ أصحابها وأمرهم بتبليغها إلى
أصحابها فإنه لا حاجة لنا إليها ثم قال أحي إلى الجبوة تلك العجوز فقال أحمد بن إسحق كان ذلك في حقيبة فنسيته ثم مشى
أحمد بن إسحق ليجي به فنظر إلى مولانا أبو محمد الهادي عليه السلام وقال ما جاء بك يا سعد قلت شوقني أحمد بن إسحق
إلى لقاء مولانا قال فالمسائل التي أردت أن تسأل عنها قلت على حالها يا مولاي قال فاسأل قرة عيني وأومى إلى الغلام
عما بدا لك ثم ذكر بعدها من المسائل التي سألها عنه صلوات الله وسلامه عليه وأجوبته عنها ولما لم يتعلق بهذا المقام
أتوا طي ذكرها على عزه واقتصرنا على ذكر ما أردنا الاستشهاد به لما ذكرنا وهو أنه قال بعد طي الأسولة والأجوبة
ثم قال مولانا عليه السلام يا سعد إن من ادعى أن النبي صلعم وهو خصمك ذهب بمختار هذه الأمة مع نفسه إلى الغار فإنه خاف
عليه كما خاف على نفسه لما علم أنه الخليفة من بعده على أمته لأنه لم يكن من حكم الاختفاء أن يذهب بغيره معه وإنما أنام
عليا عليه السلام على مبيته لأنه علم أنه إن قتل لا يكون من الخلل بقتله ما يكون بقتل أبي بكر لأنه يكون لعلي من يقوم مقامه
في الأمور لم تنقض عليه بقولك أو لستم تقولون أن النبي صلعم قال إن الخلافة من بعدي ثلثون سنة وصيرها موقوفة
على أعمار هذه الأربعة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي فإنهم كانوا على مذهبكم خلفاء رسول الله صلعم فإن خصمك لم يجد بدا
من قوله ثم قل له فإذا كان الأمر كذلك فكما كان أبو بكر الخليفة من بعده كان هذه الثلثة الخلفاء أمة من بعده فلم ذهب
بخليفة واحدة وهو أبو بكر إلى الغار ولم يذهب بهذه الثلثة فعلى هذا الأساس يكون النبي صلعم مستخفا بهم دون
أبي بكر فإنه يجب عليه أن يفعل بهم ما فعل بأبي بكر فلما لم يفعل ذلك بهم يكون متهاونا بحقوقهم وتاركا للشفقة عليهم
بعد أن كان يجب عليه أن يفعل بهم جميعا على ترتيب خلافتهم ما فعل بأبي بكر وأما ما قال لك الخصم فإنهما أسلما طوعا
أو كرها لم لم تقل بل أسلما طمعا وذلك أنهما كانا يجالسان مع اليهود ويخبران بخروج محمد صلى الله عليه وآله وسلم وا

ولا يخفى ما فيه من التعسف بل ظاهره انه لزعم القائل بكون الفاسق في فتنة عثمان معلوما وانه قاتلوه بخلاف تلك الفتنة الاخرى
ولا يلزم ان يكون القائل هو الواصل كما نقله الابهري بل ربما كان قولا واصلا اليه من غيره ولم يلتفت الى قوله او اصل
لضعفه عنده ميلا الى تفسيق قتلة عثمان بلا تردد ويمكن ان يكون ذلك اصلاحا من الشارح لقول الواصل لزعمه فساد
ما ذكره في قتلة عثمان وانهم فسقوا بلا خلاف وان ما ذكره سهو منه فاصلحه بزعمه وخصها بالفتنة الاخرى فقط وهي ما
احتمالان احراز بازاء الاحتمالين المذكورين وهو ان القائل غير واصل وهو لا يرى الفسق في الفتنة الاولى اصلا او ان الشارح
لم يرد فيه فسقا اصلا بلا خلاف وزعم ان ما ذكره واصل سهو منه فاصلحه بالتخصيص المذكور ولا يخفى بعد الاخير وفي شرح
الشرح كتب عليه قوله حين ظهور الفتن جمهور ان رضي عليه انه اخر عهد عثمان وفسق المحقق عن بين علي ومعوية
اما ميلا الى تفسيق قتلة عثمان بلا خلاف واما توقفا فيه على ما اشتهر من السلف ان او من بغي في الاسلام معوية
انتهى ولا يخفى ان ما نقله عن جمهور ان رضي لا يخرج عن قصور فانهم وان فسروا الفتنة بما ذكره لكنهم لم ينقلوا القول
نقله الشارح انهم كغيرهم بل انهم عدول كما نقله الابهري فينبغي النص على انهم واما ما ذكره في وجه تغيير الشارح فكان سائر كلا
ان الشارح في كلام القبر وقع مبهما غير مفسر ففسرها ان رضي بما ذكره لزعمهم تساوي الفتنتين في الحكم ففسرها الشارح
بالفتنة الاخرى اما ميلا الى تفسيق قتلة عثمان بلا خلاف واما توقفا على ما اشتهر بين السلف فيكون اعتقاده ان الفتنة
الاولى لا تخرجهم الى البغي والحكم بفسق احدى الطائفتين لا على التعيين او على التعيين فيبقى الامر فيها التصحيح ما كا
عليه من انهم كغيرهم والوجهان هما الوجهان اللذان ذكرنا في توجيه كلام الشارح مع زيادة وهو على ما ذكرنا من اعتقاده
على الوجه الثاني وهو توقفه على ما اشتهر من السلف ولا بد من نسبته على ما ذكرنا من ان القائل الذي ذكره الشارح غير واصل
او انه اصلاح الكلام واصل لاحد الوجهين المذكورين ويرد على الزيادة التي ذكرها في الوجه الثاني ان كلام السلف
ما نقله صريح في بغي معوية فلا يصح جعله سندا للحكم بفسق احدى الطائفتين لا على التعيين كما فعله الشارح واما ما ورد
الابهري عليه ففيه انه لا ريب في شهرة بغي معوية بين السلف وان لم يكن اول بغي في الاسلام بناء على ما نقله وهو يكفي

لتوجيه

لتوجيه كلام الشارح بما فعلت رح الشرح لو قطع النظر عما اوردنا عليه ثم ما نقله من شهرة ان البغي الاول هو بغي من
قاتلهم ابو بكر على منع الزكوة فيه ان ذكر السير ان المشهور انهم لم يكونوا باغين بل لو قال من جمع منهم لقاتلوه لكان اصلح او الفرط
تعصبهم في مذهبهم الفاسد والا فالمشهور انهم نقيض من المقاتلين المذكورين وان قتل خالد بن الوليد الذي
بعثه ابو بكر لاخذ الزكوة منهم لمالك بن نويرة كان طمعا للتزوج بامرأته لجمالها ولذا تزوج بها في ليلته وذلك هذا
وهذا من المطاعن المشهورة لابي بكر حيث لم يحد خالدا ولا اقتص منه حتى ان عمر اشار اليه بقتله قصاصا فقال لا اغمد
سيفا شهره الله تعالى على الكفار وانكر عمر عليه ذلك وقال لخالد لان وليت لامرني لا قيدنك به هذا مجمل الحكاية المشهورة
بين العامة والخاصة كما نقله الفاضل القوشجي في شرح التجريد وتفصيلها ان ابا بكر بعد غصب الخلافة ارسل خالد
بن الوليد الى قبيلة بني يربوع لاخذ الزكوة منهم وقد ارسل اليهم رسول الله صلعم في حيوته مالك بن نويرة لذلك
فلما بلغه وفاته صلعم رفع يده عنهم وقال لهم امسكوا حتى يستقر امر الخلافة على احد فلما ارسل اليهم ابو بكر خالدا روى
معتمد واصحاب السير من العامة كابن اثير في الكامل انه لما ورد عليهم خالد اذنوا وصلوا واظهروا الاطاعة فعند ذلك
فلما دخل عليهم الليل ظهر عليهم انه رغب غدر خالد فلبسوا السلاح فقال لهم اصحاب خالد نحن مسلمون لم اخذتم السلاح
فقالوا ونحن ايضا مسلمون لم اخذتم السلاح قالوا انتم ضعوا اسلحتكم حتى نضعها ايضا فلما وضعوا اسلحتهم حمل
عليهم جند خالد واسروهم وشدوا ايديهم واحضروهم عند خالد وكان ابو قتادة في ذلك الجند فقال لخالد انهم
اظهروا الاسلام واعطيتموهم الامان فلم يلتفت اليه خالد وامر بقتلهم لعداوة كانت له معهم في الجاهلية فقتل
رجالهم واسر نساءهم واطفالهم وقسمهم بين اصحابه واخذ امرأة مالك لنفسه ووطئها في تلك الليلة فلما راى ابو قتادة
ذلك منه حلف منه ان لا يصلي ابدا في جند كان خالد اميرهم وركب فرسه واتى ابا بكر وقص عليه القصة فلما سمع
منه عمر تلك القصة انكرها وما فعله انكارا بليغا وتكلم فيه مع ابي بكر بكلام كثير وقال له انه قد وجب القصاص عليه
خالد فلما رجع خالد دخل المسجد على هيئة اهل الحرب وضرب سهاما في عمامته فلما راه عمر قام واخرج السهام من عمامته

وكرهها وقال يا عدو الله قتلت مسلما ونزوت بامرأته والله لارجمنك وسكت خالد وظن ان ابا بكر موافق لعمر في الرأي رضي
انه ذهب اليه واعتذر باكاذيب واباطيل وقبلها ابو بكر لاغراضه الفاسدة الكاسدة فخرج من عنده مسرورا ومر على
عمر فلكي منه بكلمات وروى جمع من العامة ان ضيف خالد كانوا يشهدون بان القوم يؤذنون ويصلون وان مالكا
شفع عمر عند ابي بكر وشكى من خالد وقال عمر انه لا بد من قصاصه فقال له ابو بكر انا لا اقتل صاحبا لاجل اعرابي
وروى ابن الاثير وصاحب النهاية ان خالدا قال سيف الله انا لا اغمد سيفا شهره الله على المشركين فحلف عمر انه
لو قدر لاقتص من خالد وقتله ولم يقبل الحصة التي جعلوها من الغنائم ولم يتصرف فيها وضبطها الى ان نصب خليفة
فاخذ تلك الحصة وجميع ما بقي من نسائهم واولادهم عند الناس واعطاهم اولياءهم ورخصهم وكان زكي
نسائهم وبناتهم حاملة ونقل ان خالدا لما كان خائفا منه بما اوعده من القتل والقصاص ذهب اليه عند ذكر وفاة
لما اتى يعوض قتل مالك اقتل سعد بن عبادة وذهب وقتله ووصي عمر بذكره دعاه عنده وقبل
ولكن في قتل سعد روايات اخرى ايضا ولما جاء عنده اضحكه واستدعى الوفاء بما وعده من قتل خالد فقال له
لا افعل ما فعله خليفة رسول الله صلعم وعند ظهر ان في نفسه انه كان يعتذر من صاحبه جزاهما الله تعالى بما استحقا وروى
اصحابنا ان سبب ما فعله ابو بكر ان مالكا سئل رسول الله صلعم عن خليفة الامام بعده فاومئ صلعم في ضمن بيان اصول الدين الى
علي عم وذكر انه وصيه فبعدما ارتحل النبي صلعم جاء مالك من قبيلة بني تميم الى المدينة فراى ابا بكر على منبر رسول الله
فقال الدمون فضحك الى هذا المنبر ورسول الله صلعم جعل علي عم وصيه وامرني بموالاته فامر ابو بكر باخراجه من المسجد
فاخرجه خالد وقنفذ ثم ارسل خالدا وقال له قد علمت ما قال فانك امرته فاقتله فذهب وقتله على ما نقلناه و
من كتب روايات العامة ان سبب قتله هو الطمع في امرأته كما نقلنا عن الفاضل القوشجي ونقل صاحب روضة الاحباب
وهو من معتبري العامة انه لما جاءوا بمالك ليقتلوه جاءت امرأته ام تميم بنت منهال وكانت اصبح وجها من اهل
زمانه والقت نفسها فوقه فقال لها مالك تنحي لا اقتل الا بسببك وروى هذا المضمون الزمخشري في اساس البلاغة وابن الاثير

نحو

في ان هذا وقد ظهر لك مما تلونا عليك ان في تلك الواقعة لم يكن بغي قوم فان ثم ابو بكر يكون هو اول البغي في الاسلام كما ادعى
الابهري بل البغي كان من ابي بكر واصحابه ولكنه لم يكن اول البغي في الاسلام بل كان اول البغي بعد رحلة النبي صلعم
هو غصبهم الخلافة ثم ما تفرع عليه من فنونه وشجونه الى قيام القائم صلوات الله وسلامه عليه رزقنا الله تعالى لقاءه
بفضله وكرمه ثم لا يخفى ان بغيهم على زعم من قال به انما هو لارتدادهم ولا كلام فيه بل الكلام في اول البغي مع اظهار الاسلام
فتقدم البغي المذكور لا ينافي ما نقلت من الشرح من الشهرة بين السلف ان اول من بغى في الاسلام معوية وقد
وقع هذا الاختصاص في البين بتقريب ذكره الابهري تقربا الى الله تعالى عسى ان يهتدي به بعض من طلب الهدى والرشاد
واجتنب العناد واللداد فلا تثريب به علينا اذ خرجنا به عن المقصد والمراد فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول انه كتب
بعض الفضلاء على قول الشارح هيهنا وقبلهم كغيرهم اه اي كل واحد منهم قبل ظهور الفتن قابل التعديل والتجريح
فان وقع شيء منهما في واحد منهم قبل والا فهو مجهول الحال بخلاف بعد الفتن فان الداخلين من الطرفين غير معلومين
اه وان وقع تعديل انهم لان المجهول من الطرفين غير معلوم بعينه فان الداخلين مجهول عدالته لا نقبل الرواية فا بتعديل
لا ينفع باعتقاد هذا القائل واما تفسير الفتن بفتنة عثمان ومعوية فالحق فيه انه ان حصل ظهور الفتن غاية عدالتهم
لا فعل سائر الشراح فالمراد بالفتنة فتنة عثمان ولهذا فسر الشارح بها وان حصل غاية كونهم كغيرهم كما فعله الشارح
المحقق كما هو لو بعد انه لو حمل على ظاهره من وجود العدل وغيره فيهم قبل ظهور الفتن يرد ان بعد ظهورها ايضا
الامر كذلك لوجود العدل في غير الداخلين وان لم يكن في الداخلين بزعمهم فتفسيره بما ذكره لئلا يرد ذلك ولا يخفى انه
يمكن حمله على ظاهره ايضا بان يكون المراد انهم كغيرهم فيهم العدل وغيره الى حين ظهور الفتن واما بعد ظهورها فلا عدل
في الداخلين كما ذكره الابهري واما ما ذكره ان الحق في تفسير الفتن فظاهره انه على تقرير الشارح لا بد من تفسير
الفتن بما ذكروه وعلى تقرير الش لا بد من تفسيرها بما ذكره ولا يخفى ما فيه اذ على كل من التقريرين لا بعد في حمل الفتنة
على الاولى او الثانية نعم لو وقع تصريح من القائلين باحدهما فليتبع وحمل كلام هذا الفاضل على هذا الذي

بالاختصاص في الصحابة على اصطلاحهم وشيء منها ليس بمراد ولا دليل على التخصيص بالصحابة فلم لا يجوز ان يكون قوما خاصا كما ورد

في رواياتنا فروى في مجمع البيان عن بريد بن معاوية العجلي عن الباقر عليه السلام قال نحن الامة الوسط ونحن شهداء الله على خلقه

وحججه في ارضه وقال في رواية اخرى قال الينا يرجع الغالي وبنا يلحق المقصر ونقل عن شواهد التنزيل انه روى

باسناده عن سليم بن قيس الهلالي عن امير المؤمنين صلوات الله عليه انه قال ان الله ايانا يعني بقوله لتكونوا شهداء

على الناس فرسول الله شاهد علينا ونحن شهداء الله على خلقه وحجته في ارضه ونحن الذين قال الله تعالى وكذلك

جعلناكم امة وسطا وفي حديث ليلة القدر عن الباقر عليه السلام وايم الله لقد قضي الامر ان لا يكون بين المؤمنين اختلاف

ولذلك جعلهم شهداء على الناس ليشهد محمد صلى الله عليه وآله علينا ولنشهد على شيعتنا ولتشهد شيعتنا على الناس

وروى العياشي عن الباقر عليه السلام نحن نمط الحجاز فقيل وما نمط الحجاز قال اوسط الانماط ان الله يقول وكذلك جعلناكم امة

وسطا قال الينا يرجع الغالي وبنا يلحق المقصر وكان الرواية الثانية التي نقلنا من مجمع البيان ماخوذة من هذه الرواية

وروى في المناقب عن الباقر عليه السلام انما انزل الله وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا ويكون الرسول شهيدا عليكم قال

لا يكون شهداء على الناس الا الائمة عليهم السلام والرسل فاما الامة فانه غير جائز ان يستشهدها الله وفيهم من لا تجوز

شهادتهم في الدنيا على حزمة بقل ولعل المراد انه بهذا المعنى انزل الله ويكون الامة بمعنى الائمة باعتبار ان الامة بمعنى

من يؤم اي يقصد واطلاقه على الجماعة انما هو بهذا الاعتبار لانهم يؤمون ويقصدون وظاهر ان الائمة عليهم السلام

اولى بهذا الوصف وقد ذكر اهل اللغة من معاني الامة الرجل الجامع للخير والامام ايضا فلا يبعد اطلاقه على الجمع

منه ايضا ولا يبعد حمله على ظاهره وان المنزل هو بلفظ الائمة والله تعالى يعلم وروى العياشي ايضا عن الصادق ع قال

ظننت ان الله عنى بهذه الامة جميع اهل القبلة من الموحدين افترى ان من لا تجوز شهادته في الدنيا على صاع

من تمر يطلب الله شهادته يوم القيمة ويقبلها منه بحضرة جميع الامم الماضية كلا لم يعن الله مثل هذا من خلقه يعني الامة

التي وجبت لها دعوة ابراهيم كنتم خير امة اخرجت للناس وهو الائمة الوسطى او هم خير امة اخرجت للناس

وهذه الرواية و[illegible] رواه العياشي ايضا منه ره

قيل اراد بالشيعة ههنا خواص الشيعة الذين هم [illegible] كانوا شيعتنا [illegible] بين [illegible] منه ره

[illegible] منه ره

ايضا

ايضا في تفسير قوله تعالى في دعوة ابراهيم ومن ذريتنا امة مسلمة لك عنه ع انهم اهل البيت الذين اذهب الله عنهم

الرجس وطهرهم تطهيرا وقد روى عنهم ع مثله في تفسير خير امة اخرجت للناس ايضا كما سيجيء فالمراد بالامة

ههنا هو المراد بها بالاية ايضا وهم الائمة عليهم السلام لو انها في الجميع بلفظ الائمة والله تعالى يعلم هذا ولا يخفى ان ما ذكرنا

من الوجوه على سبيل التجويز والاحتمال انما هو على تقدير تجويز عدالة الصحابة كلهم كما قالوه واما على ما ذكرنا من القطع

بفساده فلا بد من حمل الاية الشريفة وكذا الحديث على تقدير صحته على احد الاحتمالات التي ذكرنا لا لتفيد عدالة جميعهم

بل من تامل في الاحاديث التي نقلنا وانصف من نفسه حكم بان المراد هو الائمة عليهم السلام على ما ذكرنا اولا والله

تعالى يعلم الثامن قوله كنتم خير امة اخرجت للناس اي انتم خير امة وانما قال كنتم لتقدم البشارة بهم في الكتب

الماضية او المراد كنتم خير امة عند الله في اللوح المحفوظ او كان تامة وخير امة نصب على الحال او المعنى وجدتم

خير امة او كان مزيدة دخولها كخروجها الا ان فيها تاكيد الوقوع الامر لا محالة لانه بمنزلة ما قد كان في الحقيقة

فهي بمنزلة قوله واذكروا اذ انتم قليل وفي موضع اخر اذ كنتم قليلا فكثركم ونظيره قوله وكان الله غفورا رحيما

لان مغفرته المستقبلة كالماضي في تحقق الوقوع او كان بمعنى صار ومعناه صرتم خير امة خلقت لامركم

بالمعروف ونهيكم عن المنكر وايمانكم بالله فتصير هذه الخصال على هذا القول شرطا في كونهم خير امة وقد

روي عن بعض الصحابة انه قال من اراد ان يكون من خير هذه الامة فليؤد شرط الله فيهم من الايمان بالله والامر بالمعروف

والنهي عن المنكر كذا في مجمع البيان وسنفصل من الروايات ما يدل على ان المنزل هو انتم لا كنتم و ح فلا يحتاج الى

توجيه ولا يذهب عليك ان ما اوردنا من الوجوه على الاستدلال بهذه الاية ايضا بل وروده عليه اظهر لوجود الوسط

هناك الذي حملوه على العدل فيحتاج في بعض الوجوه الى ضم كونه بمعنى العدل لعله بمعنى الخير وهو لا يفيد العدالة

وههنا يسقط مؤنة ذلك عنا اذ ليس فيها الا لفظ الخير فيكفي انه لا يفيد العدالة وايضا على الوجه الاخير

الذي ذكر ههنا وهو كون كان بمعنى صار الخيرية مشروطة بالشروط المذكورة ووفاء جميع الصحابة بها غير ظاهر لو لم يظهر

[illegible] الامة [illegible] بالمعروف وينهون عن المنكر [illegible] ويؤمنون بالله [illegible] الايمان [illegible] منه ره

خلاف ذلك على الوجوب الاخرى وان لم يكن مشروطا بها لكن لا ريب ان ظاهر السباق اتصاف جميعهم بها سواء قيل انه استيناف
بيان وصفهم بالخيرية وانه خبر كان لكنتم وظاهر ان كل الصحابة لم يكونوا امرين بالمعروف وناهين عن المنكر خصوصا على
ما هو المختار عند المصنف من ان الصحابي هو من رأى الرسول صلعم وان لم يرو عنه ولم يطل صحبته كما سيجيء في المسئلة
الاتية والمنع فظاهر الاية الكريمة كل الامة او الموجودون منهم وقت النزول ولم يقولوا بشيء منهما ولا دليل على تخصيصها
بالصحابة ولو جوز التخصيص قلنا ان تخصيصه بالاخيار في اتصافهم بها وهم الائمة عليهم السلم كما ورد في رواياتنا فروى
علي بن ابرهيم عن الصادق عم انه قرئ عليه ان كنتم خير امة فقال خير امة يقتلون امير المؤمنين والحسن والحسين ابني
علي عليهم السلم فقال القاري جعلت فداك كيف نزلت فقال نزلت كنتم خير ائمة اخرجت للناس الا ترى مدح الله لهم
تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله والعياشي عنه عم قال في قراءة علي عم كنتم خير ائمة
اخرجت للناس قال هم آل محمد صلعم قال انما نزلت هذه الاية على محمد صلعم فيه وفي الاوصياء خاصة فقال انتم خير ائمة
اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر هكذا والله نزل بها جبرئيل وما عنى بها الا محمدا واوصياءه عليهم السلم
وعنه عم في هذه الاية قال يعني الامة التي وجبت لها دعوة ابرهيم عم فهم الامة التي بعث الله فيها ومنها واليها وهم
الامة الوسطى وهم .. هم خير امة اخرجت للناس وفي المناقب عن ابي جعفر عم انتم خير امة بالالف نزل بها
جبرئيل وما عنى بها الا محمدا وعليا والاوصياء من ولده عليهم السلام ومما يؤيد تخصيص الخطاب ههنا بقوم خاص
قوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر اذ لو كان في امثال هذه الخطابات الخطاب
الى كل الصحابة كما زعموه فيكون الخطاب فيها ايضا اليهم بامرهم بان يكون في بعضهم الاوصاف المذكورة وهو بظاهره ينافي
اتصاف جميعهم بالاوصاف المذكورة كما هو مقتضى حمل الخطاب في الاية الاولى الى كل الصحابة كما زعموه فان مقتضاه
كما ذكرنا اتصاف كلهم بها ولو قيل انه يمكن حمل هذه الاية على المجاز بحمل الخطاب فيها الى كل الامة لا خصوص
الصحابة فيكون المثبتة هم الصحابة فنقول اذا جاز المجاز فليجز حمل هذه الاية على ظاهرها وحمل الاية الاولى على الخطاب

عسى ان ذلك المدح دليل على انه ليس المراد بهم كل الامة اذ لا يصح مدح جميعهم بالاوصاف المذكورة لعدم اتصافهم بها منه

كم بعث الله فيها الرسول فان رسول الله صلعم منهم وبعث الرسول منهم ... لانهم ادوجود ... بالحق من الرسل وغيرهم ... بركة خلقهم او باعتبار الابتداء بهم في الارواح والنهاية باعتبار انتهائهم اليها وضمهم بها او باعتبار كونهم العلة الغائية لوجود الجميع والله يعلم منه

فيها الى بعض الصحابة دون جميعهم وان كان ذلك مجازا فلا يمكن الاستدلال ولذا لو حمل هذه الاية على التجريد بان يكون
الامر للجميع ويكون من قبيل رايت من زيد اسدا فلا ينافي ظاهر الاية الاولى فيرد عليه ايضا انه مجاز فاذا جاز المجاز فليجز
ارتكاب المجاز في الاية الاولى كما قلنا فلا يتم الاستدلال ويمكن دفع هذا بحمل من في هذه الاية للتبيين بان يكون المعنى
وكونوا امة يأمرون فيوافق الاية الاولى لكن فيه ايضا بعد على ان الجواز الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يصلح لكل
احد بل لا بد للمتصدي له من شروط لا يشترك فيها جميع الامة ولا جميع الصحابة كالعلم بالاحكام ومراتب الاحتساب
وكيفية اقامتها والتمكن من القيام بها وعلى هذا فلا يمكن حمل شيء من الايتين على العموم وفي الصحيح روى
في الكافي عن الصادق عم انه سئل عن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اواجب هو على الامة جميعا فقال لا فقيل له لم
انما هو على القوي المطاع العالم بالمعروف من المنكر لا على الضعفة الذين لا يهتدون سبيلا الى اي من اي يقول الى
الحق من الباطل والدليل على ذلك كتاب الله تعالى قوله ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف
وينهون عن المنكر فهذا خاص غير عام كما قال الله تعالى ومن قوم موسى امة يهدون بالحق وبه يعدلون ولم يقل على
امة موسى ولا على كل قومه وهم يومئذ امم مختلفة والامة واحد فصاعدا كما قال الله سبحانه ان ابراهيم كان امة
قانتا لله يقول مطيعا لله وليس على من يعلم ذلك في هذه الهدنة من حرج اذا كان لا قوة له ولا عدد ولا طاعة
تمام الحديث ثم انه في مجمع البيان ذكر في هذه الاية ايضا انه قرء الصادق ائمة وروى علي بن ابراهيم عن ابي [illegible] عم
في هذه الاية قال فهذه لال محمد ومن تابعهم يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر تمام الحديث وانت خبير بان
من القران المتشابهات التي لا يعلم تأويلها الا الله والراسخون في العلم ولا يستقل العقل من ان يكون الخطاب في الايتين لقوم
مخصوص هم الائمة عليهم السلم وان يفهم من ظاهر الاية الكريمة بل فهم بابواب النبوة كسائر المتشابهات وكذا الحجة الواقعة
فيها التي لا يهتدى الى تفاصيلها الا بالابواب المذكورة بعد ورود الروايات المذكورة عنهم عليهم السلم كما لا يخفى
وان كان ممكن ذكر فالله تعالى يعلم واعلم ان اهل السنة استدلوا بهاتين الايتين على عدالة الصحابة واستدلوا ايضا بهما

قيل نزلت ... عن ابن عباس رضي الله عنه وقيل نزلت في ابن مسعود وابي بن كعب ومعاذ بن جبل وسالم مولى ابي حذيفة عن عكرمة وقيل هم اصحاب رسول الله صلعم خاصة وقيل هم خطاب للصحابة ولكنه عن الضحاك ... يعم سائر الامة منه

وخيار الصحابة ثم الذين يلونهم اي التابعون ثم الذين يلونهم اي تبع التابعين وقال او قبل اي ابناؤهم ثم ابناء ابنائهم

ثم لا يخفى انه على تقدير صحة الحديث لا يستفاد منه الافضلية ومزية لقرنه على القرون من بعده وهكذا الا قرب

فالا قرب واما عدالة كل الصحابة فليس منه فيه عين ولا اثر على انهم قد رووا الايضا قوله مثل امتي مثل المطر لا يدري اوله خير ام اخره

وذكر في شرح الشرح ان التوفيق بين الحديثين ذكرناه في شرح التنقيح ولم يحضرني في هذه الاوقات الشرح المذكور حتى ننظر

فيما قاله فيه وقد نقلنا ايضا ما يعارض تلك الروايات في جملة ما نقلنا في صدر المسئلة عن الجمع بين الصحيحين وهو ما رواه عن مسند

انس بن مالك وابن عمران فتذكر الشرح لما سمعنا اصحابي احدهم اي غاية احدهم وفي بعض النسخ مدها في الصحاح لا تسبوا

اصحابي فوالذي نفسي بيده لو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه كذا في الرد ودوا النفود

ولا يخفى انه على تقدير تسليم صحة الحديث واستفادة العدالة منه لا بد من حمل الاصحاب فيه على الخصوص منهم كما ذكرنا في

الحديث الاول فتامل في بعض النسخ انه كثيرا ما يسند الفعل الى ... قد فصلنا الكلام في دلالة الايتين وظهر منه عدم الحاجة الى

ما ذكره المحشي حتى يجاب عنه بكونه مجازا على ان اذا ثبت فسق كثير منهم فلا حجر في الحمل على المجاز بل لا بد منه في النسخة واما الثالث

فلا يدل على العدالة اصلا لانه يغفر عن اهل السنة وحكم بعدم دلالتها على العدالة اصلا واما مع التسمية فحالها كما سبق في

فيكون داخلا تحت الصحابة بناء على ما سيجيء ومنه من اعتبار الاسلام في الصحابة في النسخة اما لو كان مرادهم ان الصحابي ما دام

مسلما اه لا يخفى انه لو كان مرادهم هذا فلنا القدح في كثير من الصحابة بعد النبي صلعم لظهور ما يدل على ارتدادهم فلا ينافيه ما وقع في مدح

الصحابة بل ظهر من بعضهم ما يدل على عدم دخولهم في الاسلام فقد ورد ان اظهاره كان على سبيل النفاق لاغراض دنيوية فلا مدح

من القدح فيهم الشرح انه يمكن منع اطلاق الصحابة حقيقة عليهم بعد رحلة النبي صلعم بناء على ان من اشترط في اطلاق المشتق

قيام المبدا في الحال ولا يكفي القيام في الماضي فتامل في النسخة والثاني والثالث فلا يدل على العدالة الا الاول كما ذكره

واما الثاني ففيه تردد كما اشرنا اليه فتذكر في النسخة ان ذلك تواتر عن جميعهم فغير مسلم بل الانصاف انه قد تواتر نقيضه

من بعضهم خصوصا بعد رحلة النبي صلعم في النسخة وكيف يدعي التواتر القطعي في ذلك مع الخلاف فيه هذا وان كان محلا للتامل

الانصاف مثله امر شعري الشرح الا انه الانصاف كذا والله موسومة زرارة

لكن

لكن عدم تحقق التواتر المذكور بالنسبة الى الجميع ليس محلا للتامل بل الانصاف تواتر نقيضه كما ذكرنا ثم انه لا يخفى انه لو كان

مرده الى شيء من المحشي وظاهرها يفيد حسن باطنه الشرح اما ما ذكره من الفتن فيحمل على الاجتهاد وهذا التعصب ركيك

بارد يشهد بفساده كل من تتبع الاخبار والاثار وانصف من نفسه فان كل من كان له ادنى علم علم قطعا عاديا ان اكثر ما صدر عنهم

ليس لتديين كل من الطرفين واجتهاده حتى يحمل بل ليس من احد الطرفين الا لطلب الدنيا والرياسة والعناد مع الحق واهله

وعدم المبالاة بالدين وبما يعلمونه حقا باليقين واي اجتهاد شرعي يمكن ان يؤدي الى جواز المحاربة مع امير المؤمنين صلوات الله

وسلامه عليه مع العلم بوفور فضائله وعلو منزلته وسمعوا من شانه عند رسول الله صلعم وما سمعوه منه صلعم او تواتر عندهم مما

قاله في علو شانه وجلالة قدره وفي التحريض على حبه والمنع عن بغضه واي ضرورة تلجئ الى التعصب في توجيه ما فعله معه

بوجه شرعي مع وفور مطاعنه وظهور مثالبه وشهرة الطعن في نسبه وكثرة روايتهم الدالة على القدح فيه من رسول

الله صلعم فمنها ما رواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال رسول الله صلعم ويح عمار تقتله الفئة الباغية يدعوهم

الى الجنة ويدعونه الى النار فقتلته فئة معوية ومنها ما رواه مسلم في الصحيح عن ابن عباس من دعاء رسول الله صلى الله عليه

بقوله لا اشبع الله بطنه فابتلي بالجوع ومنها ما رووه عن عبد الله بن عمر انه قال اتيت النبي صلعم فسمعته يقول يطلع

عليكم رجل يموت على غير سنتي فطلع معوية ومنها نقل علامتهم الزمخشري في كتاب ربيع الابرار ان النبي صلعم ذات يوم

يخطب فاخذ معوية بيد ابنه يزيد وخرج ولم يسمع الخطبة فقال رسول الله صلعم لعن الله القائد والمقود اي يوم

يكون لهذه الامة من معوية ذي الاستاه وكفاك شاهدا لتجويز ما ذكرناه في حقهم ما رواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين

في مسند عائشة عن عبد الله بن عمرو بن العاص في الحديث الحادي عشر من افراد مسلم فقال ان النبي صلعم قال اذا فتحت

عليكم خزائن فارس والروم اي قوم انتم قال عبد الرحمن بن عوف نكون كما امرنا رسول الله صلعم فقال رسول الله صلعم

تتنافسون ثم تتحاسدون ثم تتدابرون ثم تتباغضون وفي رواية ثم تنطلقون الى مساكن المهاجرين فتجعلون بعضهم

على رقاب بعض انتهى فكان ظالم بعده صلعم كما اخبر عنهم به ولا حاجة الى التمحل في توجيه ما فعلوه هذا ولقد انصف

والمشاجرات
شارح الشرح وهذا الثاني شرحه على المقاصد حيث انه مع كونه من اعاظم علمائهم قال ما وقع بين الصحابة من المحاربات
على الوجه المسطور في كتب التواريخ والمذكور على السنة الثقات يدل بظاهره على ان بعضهم قد حاد عن طريق الحق وبلغ حد
الظلم والفسق وكان الباعث عليه الحقد والعناد والحسد واللداد وطلب الملك والرياسة والميل الى اللذات والشهوات اذ ليس
كل صحابي معصوما ولا كل من لقي النبي صلعم بالخير موسوما الا ان العلماء لحسن ظنهم باصحاب الرسول ذكروا لها محامل وتاويلات
بها تليق وذهبوا الى انهم محفوظون عما يوجب التضليل والتفسيق صونا لعقائد المسلمين من الزيغ والضلالة في حق كبار
الصحابة سيما المهاجرين منهم والانصار المبشرين بالثواب في دار القرار واما ما جرى بعدهم من الظلم على اهل البيت فمن الظهور
بحيث لا مجال للاخفاء ومن الشناعة بحيث لا اشتباه على الاراء وتكاد تشهد به الجماد والعجماء ويبكي له من في الارض والسماء وتنهدم
منه الجبال وتنشق منه الصخور ويبقى سوء عمله على كر الشهور ومر الدهور فلعنة الله على من باشر او رضي او سعى ولعذاب
الاخرة اشد وابقى انتهى   الشارح قد اختلف في الصحابة لا يخفى ان الاولى تقديم هذه المسئلة على المسئلة السابقة   وح لا يرد
النقض بالاعمى لما ظهر من انه ليس رأى بمعناه الظاهر بل بمعنى صحب   الشارح واراد الذي عليه ما تقدم من عدالة الصحابة قال بعض
الفضلاء اقول الاكثر دلالة ما تقدم وان كان كلما ذكره فانه ليس الصحابة فيها الا في الحديث الاول والثالث لا يمكن لكن يمكن ان يكون
مراد الشارح من بناء ما تقدم عليه بناء مراده هم من المسئلة السابقة فان محل الخلاف فيها هو عدالة الصحابة وعدمها فلا بد ان
يرجع في تعيين المراد من الصحابة الى هذه المسئلة ولو لم يرد بعض ولا يلائم هناك على عدالة الصحابة بالمعنى المصطلح عندهم ومع
كلام اخر يرد على ذلك الدليل كما اوردناه هناك فتامل   الشارح واما الصحابي بياء النسبة اه قال بعض الفضلاء يمكن
ان يقال لما ثبت ان المعنى اللغوي هو المعنى المشترك فالاصل عدم نقله الى معنى اخر فالمظنون ان الصحابي المخصوص صحابة
النبي ذلك جوابه ان هذا انما يكون اذا لم يثبت عرف مجدد والخصم ادعى العرف المجدد لكن على هذا كان على الخصم اثبات
العرف المجدد فلا يثبت بسند لا قوي ما لم يثبت العرف المجدد انتهى ولا يخفى ان مراد الشارح ان ما ذكره المص انما يتاتى في الصاحب
لغة واما في الصحابي بياء النسبة فلا اي لا يتم كون ذلك معناه لغة وكان ذلك لان النسب المعتبرة في المنسوبات قد يكون نسبة خاصة

اي الاكثر دلالة بل ما تقدم لاختصاصه بلفظ الصحابي فتامل صح

ولا يخفى فيها

ولا يخفى فيها كان نسب كالهاشمي مثلا فانه انما يطلق على المنسوب الى هاشم بالمتعلق لذلك بسائر النسب في الانتساب اليه بالاب دون الام
عند الاكثر وعلى هذا فيمكن ان يكون الصحابي بمعنى المنسوب الى الصحبة بمعنى الصحبة نسبة خاصة يعتبر فيها الطول وغيره فلا يمكن
الحكم بكفاية مطلق الصحبة واما لزوم عدم ان الصحابي المخصوص في العرف صحابة النبي صلعم مولد في العرف فينبغي ان يثبت معناه في العرف
ولا يكفي شمول الصحابي لمطلق من صحبه لغة وح فان ثبت العرف المجدد فليتبع ذلك وان لم يثبت فيجب التوقف ولا يمكن الحكم
بكفاية مطلق الصحبة فيه بما ذكره المص من الدليل وعلى الوجهين فيظهر لك في كلام هذا الفاضل بما مر فتامل   ولم يتعرض
لدفع الخصم اجوبة المص عن دليل الخصم قال بعض الفضلاء اقول لا يفهم من كلام الشارح انه اختار مذهب من اشترط طول الصحبة نفيه
حتى يلزم عليه دفع اجوبة المص في دفع دليل خاص لا يوجب الاعتقاد بمذهب الخصم ولا ينافي عدم تمامية دليل خاص من الخصم
الشارح فتامل انتهى ولا يخفى ان ما ذكره متجه لكن على ما ذكرنا في توجيه كلام الشارح من الوجهين فانه على الوجهين انما يعلم من كلام الشارح
عدم تمامية دليل المص من كفاية الاطلاق ولا القطع بعدم كفايته فلا يلزم عليه الجواب عن اجوبة المص وابداء دليل اخر من جانب
الخصم بل بمجرد ما ذكره لا يسهل دفع اجوبة المص كما لا يخفى واما على حمل هذا الفاضل كلام الشارح عليه من التمسك بالعرف المجدد فيتجه
ما ذكره المحشي فانه اذا اثبت العرف المجدد على اعتبار امر آخر وعين مطلق الصحبة فالحق هو اعتبار ذلك وصح ما ذكر في الدليل الاول
من الخصم من فهم الملازمة ويرد على ما ذكره المص في جوابه من ان فهم الملازمة فيها بالعرف مجدد قد يثبت هيهنا ايضا وفيه عليه الدليل
الثاني فانه اذا ثبت العرف المجدد فيمكن ان المتبادر هو المطول المفيد لكنه في العرف كان ثابتا لا في اللغة حتى يصح ونقانه اولا مسلما
كما ذكره فافهم   الشارح ولم يثبت مثله في الصحابة لا يخفى ان الظاهر ثبوت العرف المجدد هيهنا ايضا كما في اصحاب الجنة واصحاب النار
وانه لا فرق بينهما وبين اصحاب النبي صلعم بل اصحاب كل واحد بحسب العرف وفهم الملازمة من الجميع فتامل   ثم لا يخفى انه يتعرض
في الدليل الثاني مسندهم فهم ذلك ايضا في العرف من اصحاب النبي صلعم ولا يبعد ايضا ان يكتفي احد بدعوى فهم الملازمة ثم يدعي ان ملازمة
صحبته صلعم يستلزم الرواية عادة الا ان يجعل ذلك شرطا اخر معتبرا في مفهومه فافهم قال الشارح اذ الاصل الاطراد والحقيقة وعدم الاطراد
كما في القارورة ونحوها خلاف الاصل ولا بد فيه من مانع فلو كان حقيقة في الجميع كان الاصل اطراده في الواحد والاثنين ثم يصح

الوجه ايضا وكما لم يذكر ههنا اعتمادا عليه بل كان لا وجه لان لا يتعرض ههنا لعدم اشتراط عدم القرابة والعداوة اصلا
وكذا لعدم اشتراط المذكورة لذكرها هناك لكن لما كان غرضه ههنا تفصيل جميع ما لا بد منه توهم اشتراطه فاعاده
المسئلة ههنا ايضا مثل [illegible] ومنها الاكثار في رواية الحديث قال بعض الفضلاء قد فسر الاكثار بالاكثار في سماع الحديث
انتهى واذكره الشارح [illegible] في المحصول حيث جعل المسئلة انه يقبل رواية من لم يرو الا خبرا واحدا اقول يمكن
اجراؤه في غير المذكورة اي من الشروط المذكورة قال بعض الفضلاء اقول فيه نظر فانه لو كان لا يستدل الا من الحديث
من هذا الوجه لا تم فيما هو المقصود [illegible] عن باقي الامور المذكورة اذ غايته ما ذكر عموم المدح في الحديث في افراده
اي كل من حفظ الحديث عنه ورواه كما حفظ بلا زيادة ونقصان وعلى تقدير تسليم ان الممدوح فيه يقتضي وجوب
العمل بقول الممدوح فيستدل به يعلم ان الراوي من جملة افراد الممدوح اي ممن حفظ وروى كما حفظ فلعل الخصم منع اتصاف
غير الفقيه بذلك الوصف والا اعتماد على حفظه ونقله كما هو بدون ان يكون فقيها وهذه المنع يأتي في الشرائط مثل
عدم القرابة والعداوة والبصر فانه لا اعتماد على العدو انه ينقل كما سمع في حق العدو وكذا الباقي ودعوى العلم
بعدم مدخلية الفقه في [illegible] فهو كاف في المطلوب [illegible] لتثبيت بالحديث [illegible] فتامل فظهر ان اثبات العموم
في قوله امرأ سمع لا ينفع انتهى وكتب في الحاشية على قوله على تقدير تسليم انه اشارة الى انه يمكن ان يكون رواية هذا
الممدوح تأييد رواية اخرى او تواتر الخبر او انضم اليه ما يفيد التواتر فلا يلزم ان يكون المدح لاجل انه يقبل قوله مستقلا
انتهى ولا يخفى انه على تقدير ان المدح حينئذ يقتضي وجوب العمل كما وضحه لا يتجه ما ذكره من احتمال منع اتصاف غير الفقيه بذلك
الوصف وكذا في الشرائط اذ على هذا يكون مدح الفقيه والقريب مثلا بما ذكر [illegible] وان روى
كما هي [illegible] المدح فلا يمكن حمل امره على العموم وقد اثبتنا انه للعموم فان قلت انه كما اثبت عموم امره لا شك انه في
اشتراط وجوب العمل بالعلم او الظن بكون الراوي من جملة افراد الممدوح وعلى هذا فيجب ان يخص بما اذا حصل العلم او الظن
بذلك ولعل المستدل يقول لعل ذلك اذا حصل بالقرائن الخارجة العلم او الظن بانه رواه كما هو وان كان غير فقيه او قريب

وانما

ولا منع منه اذا لم يكن قرينة خارجة اصلا لعدم حصول العلم او الظن ح قلت اذا ثبت عموم امره فيجب حمله على العموم
وعدم التخصيص الا بقدر الضرورة والقدر الضروري ليس الا تخصيص الكل بالعادل واما تخصيص غير الفقيه بتخصيص اخر
اخر المص وهو ان يحصل لقوله العلم او الظن بالقرائن الخارجة فلا وجه له ولا نسلم دعوى اشتراط العلم او الظن بكونه
من افراد الممدوح اذا كانت منافية للعموم المذكور بل يجب ان يكتفى بعد التزود عواه ذلك سواء حصل العلم او الظن
بها ام لا واما ما ذكره [illegible] من المنع وبعيد في الحاشية ففيه ان المستدل في هذا المقام ليس بصدد وجوب العمل بخبر
الواحد اذ قد اثبتوا ذلك بزعمهم سابقا بل غرضه بيان عدم مانعية عدم الفقه او القرابة مثلا لو [illegible] اثبته
العموم المذكور اذ الظاهر من عموم المدح للجميع انه باعتبار قبول روايتهم وعدم الفرق بينهم في ذلك فالظاهر قبول
رواية الجميع على نهج واحد وحمل القبول في البعض على وجوب العمل به وفي البعض على جعله مؤيدا لرواية اخرى
ونحوه بعيد جدا فلهذا قال ثم اقول ويمكن ان يقال التثبت لحديث لا يثبت ان نقل لفظ النبي كما هو بلا زيادة ونقصان
كاف في الرواية او ربما كان [illegible] فيثبت الخصم في هذا الاصل انه توهم ان الراوي لا بد ان يعلم معنى الحديث لئلا ينقل
في غيرها هو مورد الحديث ولذلك اعتبر علمه بالفقه والعربية ومعنى الحديث فاذا ثبت بالحديث المذكور ان نقل اللفظ
كما هو كاف ثبت انه لا يشترط هذه الثلاثة لظهور انه لا دخل لها في حفظ اللفظ كما هو فان اهل العجم ربما [illegible]
العربي اصلا والعوام يحفظون القرآن وغيره من العبارات العربية ولا يخفى انه لا يجري مثل هذا الكلام في باقي
الشروط انتهى هذا انتهى وهو كلام حسن فان الظاهر ان اشتراط احد الثلاثة لا وجه له غير ادعاء قصور الحفظ كما هو
بدونها [illegible] قصور الحفظ [illegible] لو كان انما هو في حفظ المعاني [illegible] في حفظ الالفاظ واداءها
فاذا ثبت بالحديث المذكور ان المعتبر هو حفظ الالفاظ واداءها كما هو يظهر انه لا وجه لاشتراط احد الثلاثة وهذا
لا يجري في باقي الشروط اذ المانع فيها عدم الاعتماد على نقله للتهمة باعتبار المحبة او العداوة او احتمال ان يشتبه
عليه الخبر لعدم البصر وتعويله على معرفة الصوت ونحو ذلك من الوجوه وظاهر ان الحديث المذكور لا يجدي في دفع ذلك

فلذا خصوا التمسك به بعدم اشتراط احد الثلثة ولم يجروه في باقي الشروط اذ لا يجري في اكثرها ولم يمكن اجراؤه
في بعضها كما لا كان ذو كون الراوي معروفا والنسب اذ يظهر من الحديث عدم المعرفة بهما حيث لم يشترط فيه سوى الحفظ
والرواية كما هو وظاهر ان الشرطين لا مدخل لهما في ذلك فلا وجه لاعتبارهما فتامل ثم قال هذا الفاضل واعلم ان صاحب
الاحكام وكذا العلامة في النهاية نقل الحديث المذكور بعبارة اخرى وهي نضر الله امرءا سمع مقالتي فوعاها واداها
كما وعاها فرب حامل فقه ليس بفقيه وعلى هذا وجه الاستدلال ما مر سابقا واقرب على الرواية وان لم يكن
فقيها لو لم يكن مقبولا القول لما كان لذلك فائدة كان محل الاستدلال الجزء الاخير من الحديث وفيه منع اشتراط المبادئ والنهي
ولا يخفى انه على تقدير نقل الرواية على ما نقلوه توجيه الاستدلال بها على ما ذكره متجه والمنع الذي اشار اليه اولا
لا يتجه لما ذكرنا هنا كون غرض المستدل ههنا ليس اثبات وجوب العمل بخبر الواحد حتى يرد عليه المنع المذكور بل غرضه
بيان عدم اعتبار عدم الفقه لقبوله وظاهر ان ذلك يستفاد من الحديث المذكور على تقدير النقل المذكور وح لا يجري
في سائر الشروط ولا يبعد ان يقال ان المستفاد من الحديث على الوجه الذي نقله الشيخ ايضا هو ذلك فان قوله عم
فرب حامل فقه الى من هو افقه منه لا يظهر معنى محصل غير انه ربما كان الحامل حاملا بمعنى الحديث وحمله الى من هو افقه
منه باعتبار انه يفهم بعد سماعه والطلاق الافقه اما باعتبار ان الحامل ايضا له فقه في الجملة باعتبار انه حامل فقه او
باعتبار انه ربما كان له ايضا فقه في الجملة وان لم يكن له فقه بمعنى ذلك الحديث وعلى هذا فيستفاد من الحديث المذكور
على تقدير ذلك النقل ايضا عدم اشتراط معرفة الراوي بمعنى الحديث بتمام استدلالهم في هذا الشرط ولا يجري في
سائر الشروط لكن لا يخفى انه على هذا الوجه لم يظهر منه الا عدم اشتراط العلم بمعنى الحديث واما عدم اشتراط شيء من
العلوم الثلثة والمشترط لم يشترط خصوص العلم بمعنى الحديث بل احد العلوم الثلثة فالحديث المذكور لا ينتهض
حجة على رده هذا على ما هو ظاهر كلام الشيخ ولا يبعد ان يكون مذهب المشترط اشتراط كل من العلوم الثلثة كما هو ظاهر
كلام الفاضل المذكور على ما نقلنا وح فالحديث المذكور لا ينتهض في رده الا في العلم الثالث واما على ما نقل عن الاحكام

والنهاية

والنهاية فان حمل الفقه فيه على معناه اللغوي فيستفاد منه عدم اشتراط الفهم والعلم اصلا وان حمل على
الاصطلاحي فيستفاد منه عدم اشتراط العلم بالفقه كما هو ظاهر اللفظ وكذا بمعنى الحديث بالبيان الذي ذكرنا
واما عدم اشتراط العلم بالعربية فلا يستفاد منه ولكن الظاهر ان الحديث هو المعنى اللغوي بل الظاهر انه لم يعهد
الاصطلاح المعهود في ذلك الزمن حتى يمكن الحمل عليه فتامل والامام في المحصول ذكر في مسئلة انه لا يشترط كون
الراوي فقيها واستدل عليه بالحديث المذكور ونقله موافق للاحكام والنهاية ثم ذكر في مسئلة اخرى انه لا يشترط في الراوي
ان يكون عالما بالعربية وبمعنى الخبر لان الحجة لفظ الرسول صلعم والاعجمي والعامي يمكنهما حفظ اللفظ ولذلك يمكنهما
حفظ القرآن ولا يخفى ان الظاهر ان استدلاله في المسئلة الاولى بالحديث باعتبار الجزء الاخير لكن فيما ذكره في دليل المسئلة
الثانية يستنبط امكان ذلك سندا له في المسئلة الثانية ايضا حيث يظهر منه ان العبرة باللفظ كما ذكره في دليلها
ويستنبط ايضا امكان الاستدلال به في الاولى ايضا بهذا الوجه ايضا ومنه يظهر ان الاستدلال بالحديث المذكور
على ما نقله هو ذلك على ما يستفاد منه من ان العبرة باللفظ ثم لا يخفى ان ظاهر كلام الامام ان اشتراط الفقه مسئلة
واشتراط كل من الامرين الاخيرين مسئلة اخرى ولا يبعد حمله على كلام الشيخ على ان اشتراط كل من الثلثة مذهبهم
او انه مذهب الحاكم لا اشتراط في كل منها بعض فنفي اشتراطها بلفظ بمعنى انه لا يشترط شيء منها فالقول بالاشتراط فاسد
سواء اشترط هذا او ذاك او ذلك الا ان المشترط ذهب الى اشتراط احد الثلثة كما هو ظاهر العبارة فافهم ثم قال هذا الفاضل
ثم اقول ان تحقيق المقام بعد كلام وهو ان المص قد جوز في بحث النقل بالمعنى كما سيجيء تجويز في كل حديث يريد ان
نقله بالمعنى فلو لم يكن فقيها عارفا بالعربية ومعنى الحديث لا يحصل الاعتماد على روايته فتجويز النقل بالمعنى مع عدم
اشتراط هذه الامور في القبول محل اشكال الا ان يقال عند المنع من ان ينقل الحديث بالمعنى بدون ان يكون فقيها
عالما بالعربية فاذا لم يعلم اتفقه ايضا يعتمد على حديثه لانه ان لم يكن فقيها كان حديثه المروي بعينه لفظ النبي
وان كان فقيها فلا كلام فتامل ولا يخفى ان هذا الاشكال الذي ذكره لما سيجيء ان جواز النقل على الغير بدلما هو

وذلك اشارة الى اصل القول وبيانه وحاصل الكلام ان هذا القول ظاهر الدلالة في تحقق الامر والنهي بحسب جزم الصحابي ولعل دل
لا يجزم بوقوع شيء غالبا الا اذا علم وقوعه فالظاهر وقوع الامر والنهي وعلى هذا كان قوله وذلك ظاهر في تحقق كونه امرا مقدمة
من مقدمات الدليل والعدل لا يجزم بشيء الا مقدمة اخرى كما هو الظاهر من العطف ولذا قد ربما يتحقق الامر والنهي بحسب جزم
الصحابي حتى يرتبط المقدمات ولو اخذنا التحقق في الواقع لا بد ان اخذ قوله والعدل لا يجزم دليلا عليه فالمناسب تبديل الواو
بالفاء لكن لا يخفى انتهى وكان نكتة الفاء في قوله مما لا يحتاج الى بيان ما فيه من التكلف والتعسف فتامل   الشارح اعتقد ما سمعه
من صيغة او شاهده من فعل امرا ونهيا اما باعتبار ظن ان ما سمعه من الصيغة صيغة الامر وليس كذلك عند المجتهد كما
اذا لم يفرق بين صيغة الامر وما امر به بلفظ امر او بين الامر بشيء   وبين الامر بالامر به فظن ان الثاني ايضا امر به او باعتبار
استنباط ما سمعه او شاهده صيغة امر او نهي كما في المثال الذي اورده الشارح وقوله لكثرة الخلاف فيه اي في كلام الامر
والنهي وحمله على كثرة الخلاف والفهم بعيد فيما سمعه باعتبار استنباط الامر والنهي عنه كما احتمله بعض الفضلاء استعمالها
الوارد بعيد جدا وقوله لم يتفق في ما سمعه وقوله ان الفعل مثال المثال هذه   اقول هذا مع وجود لفظ السماع
بعيد جدا فكان الظاهر في عنوان المسئلة ان يذكر ايضا قوله ومثل هو امرنا بكذا او رايته امر بكذا حتى يجري هذا الاحتمال
فيه   الشارح فبعيد منهم قال بعض الفضلاء اما لان الجزم في محل الخلاف يوهم التدليس والتلبيس وهو بعيد منهم وان لم
يقصدوا ذلك فجزمهم انما يكون فيما يكون امرا او نهيا اتفاقا فيكون حجة والا لان الصحابة كانوا عارفين باوضاع اللغة ووجوه
الاستنباط فيبعد في نظر المجتهد ان استنباط الصحابي على خلاف ما هو الحق عنده بناء على حسن ظنه باصحاب الرسول فظن
كل مجتهد ان استنباط الصحابي موافق لما هو الحق باعتقاده فكان روايته حجة عنده فتدبر ولا يخفى ان كلا ذلك مبني على
اتصاف الاصحاب باعلى درجات الكمال وقد عرفت ما فيه فتامل انتهى ولا يخفى ان الظاهر من كلامهم هو الوجه الاول وانه لا يحتاج الى
القول باتصاف الاصحاب باعلى مراتب الكمال بل يكفي فيه القول بعدالتهم كلهم لو فرض المسئلة في العادة منهم حتى يكون روايته حجة
لكونه عدلا وعليه يعود تسليم ان الجزم في محل الخلاف يوهم التلبيس ايضا في العدالة لان اكثر هذه الاختلافات لم تكن في زمن الصحابة

وانما حدثت

وانما حدثت بعدهم فلعل الصحابي ظن فرواه جزما وظن انه ليس محل اختلاف فيه فرواه كما ظنه فلا بد لرفع هذا الاحتمال
من التمسك بالوجه الاخر وهو مبني على ما ذكره من القول باتصاف الاصحاب باعلى درجات الكمال وفيه ما فيه فتامل   الشارح قال لو
يحتمل ذلك الظاهر ان غرضهم الرد على حجية الاثر بان ما ذكرتموه لا يتعين الحمل على ما هو احتمال او كما يحتمل ذلك يحتمل احتمالات
اخرى بان يكون على بعض تلك الاحتمالات حجة ايضا وعلى بعضها لا حجية فيها فلا يمكن الحكم بحجيته وعلى ما قررنا فلا بد ان احتمال
كونه امر الكتاب مما لا ينافي حجيته فلا وجه لايراده وكان هذا اولى مما ذكره بعض الفضلاء من انه يفهم من الردود والنقود
ايضا حيث فسر قوله ولا كتاب الا انه حجة من حيث انه رواية عن النبي فانه ظاهر في ان الامر هو النبي وح كان الخصم هو النافي
لهذا المعنى فلو ذكر في استدلال الخصم بعض الاحتمالات التي لا تنافي الحجية لا قصور فيه لان مقصوده نفي الحجية من هذه الجهة
انتهى ويمكن ان يقال ايضا ان احتمال امر الكتاب لا يستلزم حجيته لاحتمال ان يكون امرا من الكتاب بحسب فهمه لما ذكره والمجتهد المعنى اخر
ايضا وعلى هذا فاذا قال الصحابي امرنا بكذا لا يمكن الحكم بكون مراده امر النبي لاحتمال ان يكون مراده ذلك الامر من الكتاب ولا يكون
حجة لاحتمال عند ما معنى اخر غير ما حمله عليه الصحابي فان قلت فعلى هذا يلزم ان لا يكون حجة على تقدير ان يكون مراده امر النبي ايضا
اذ يحتمل فيه ايضا ان يكون له محمل اخر غير ما حمله عليه الصحابي فلا يكون حجة فيه قلت هذا الاحتمال بعيد لا بعد بالنسبة الى ما عندنا هو
وفيما ذكرنا من وجود الاية في الكتاب محتملة للمعنيين وذلك ابعد ووجود الاية المذكورة بحيث هذا الحمل الامر الذي
ذكره على الامر الذي فيه بناء على غفلته عن معناه الاخر فلا يمكن الحكم بكون مراده امر النبي واما اذا نقل مجملا امر النبي بشيء
ولم ينقل عبارة النبي فنقله حجة باعتبار بعد غفلته عن المعنى الاخر لو كان فلا يبعد عن الظن بمجرد ذلك لاحتماله هذا على
طريقتهم والظاهر عندك انه ما لم ينقل عبارة النبي لا يمكن الحكم بمجرد قول الصحابي امرنا او نهينا وكونه عدلا لما ذكرنا من احتمال
الغفلة الا ان يكون من الاكابر الذين لا يتوهم في شأنهم مثل تلك الغفلة هذا ثم قال هذا الفاضل بعد ما نقله عنه ثم
اقول ما نقل عن القاضي سابقا من انه تردد بين ان يكون حجة مندرجا او محجوبا قائم ههنا بالطريق الاولى لان لفظة
قال اصح من امرنا او نهينا فالابتناء على عدالة الاصحاب وامانتهم في جوابه يجري ههنا كما مر سابقا فتامل انتهى وظني ان لا دلالة

امرنا او نهينا بعقد يراد ان يكون المراد امر النبي ونهيه كما حكم به الاكثر على ثبوت ذلك الامر والنهي اما سماعا منه عم او بواسطة

عدالة قوى من دلالة على الثبوت لما ذكرنا من شيوع اطلاق قال وقوله بمجرد نقل القول عنه عم وان لم يثبت

فلا يبعد ان يكون في زمن الصحابي ايضا كذلك واما استعمالهم امرنا او نهينا على صيغة المجهول بمجرد نقل امر ونهي عنه عم او ان

لم يثبت فغير معلوم فما ذكره من القياس بطريق الاولى فيه ما فيه وما علله به من ان قال اصح من امرنا او نهينا فيه ان المسلم

ان قال اصح في نسبة القول اليه عم من امرنا او نهينا باعتبار دلالتهما على نسبة الامر والنهي اليه عم وهو كلام اخر تمسك

به الاكثرون في هذه المسئلة واما بعد تسليم ان امر النبي ونهيه فلكون قال اصرح في السماع منه عم او في ثبوت القول منه عم

من امرنا ونهينا فغير ظ بل عكسه كما هو الظاهر كما ذكرنا فتدبر الشرح مكنه ظ في تحقق النسبة عن النبي ذكر هنا اثباتا او

لمذهب الاكثر لا دليل عليه اذ هو هنا في صدد تحرير الخلاف ومقام الاستدلال بعد تحرير الخلاف فمعنى الكلام ان الاكثر

على انه حجة باعتبار ظهوره في الانتساب الى النبي والخصم ينكر ذلك وهذا البيان لاجل انه لا يتوهم ان الكلام في الحجية باي جهة

كانت والخصم ينكرها تم بعد تحرير الخلاف قال الشارح ولهما تقدم اي لنا في اثبات الحجية باعتبار المذكور ما تقدم في المسئلة

السابقة من تبادر ذلك مما كان مختصا بالشخص عرفا وان احتمل غيره لغة وله في نفي الحجية بالاعتبار المذكور ما تقدم من الاحتمالات

وعلى ما حررناه لا يرد ان دليل المذهب المختار بعد ذكرهما بقوله لانه ظ فلا وجه لحوالته لنا الى ما تقدم والعذر بعدم ووقوع

التكرار كذا افاده بعض الفضلاء ولا يخفى ما فيه من التكلف والتعسف والاولى اما تسليم المسامحة او ان المراد بقوله الاخر ليس ابتداء

الاشارة الى دليلنا ودليلهم حتى يحتاج بشيء من سبق الاشارة اليه بل ان النزاع بيننا وبين الحنفية مثل الحنفية في المسئلة

السابقة وانا لا ندعي الظهور فيما ذكرنا في كل منهما وهم يتمسكون بالاحتمال وح فلا ضير في التكرار المذكور فافهم الشرح كانوا لا

يقطعون اي يد السارق في الشيء التافه اي القليل العديم النفع والنفع وهي كناية عن عدم القطع في الشيء الحقير وهو ربع

دينار عند الشافعية كذا في الردود والنقود الشرح لانه ظ في ان الغير للجميع اه اورد عليه ان الكلام في طرق الرواية

وعلى ما ذكره فهو نقل للاجماع وليس الكلام فيه واجيب بان الاجماع لا بد له من مستند والظاهر من الصحابة ان اجماعهم لا جل

حديث سمعوا من النبي عم اذ لو كان مستندهم من الاجتهاد لكان فعلوا وح لم يكن حاجة الى الاستدلال بهذا القول

من الصحابة ولكون مستندهم غير الكتاب والسنة ايضا كالقياس ونحوه من الحجج الضعيفة بعيد فالظاهر ان مستندهم هو

الحديث فهذا القول من الصحابي يدل بالواسطة على الرواية وقال بعض الفضلاء لا يخفى ضعف هذا الاستدلال فان من فيه

وانت خبير بانه لا ضعف في دعوى ظهور كون مستندهم هو الحديث كما ادعاه المجيب بل يثبت بما بينه نعم لو ادعى القطع

فالكلام فيه مجال ولا يخفى ان الظهور يكفي في توجيه ايراد المسئلة ههنا هذا والاولى ان لا يدعى ههنا ظهوره في دعوى

الاجماع فانه محل تامل بل في عمل الجماعة كما ذكره المص اولا ويكون المراد به كون مدار عملهم على ذلك وشيوعه بينهم

من غير ظهور نكير وان لم يصل الى حد العلم بالاجماع وظ ان الظاهر كون مستندهم هو الحديث وهو يكفي في توجيه ايراد

المسئلة ههنا وعلى هذا يندفع ايضا استدلال الخصم فانه مبني على دعوى الاجماع وذا لم يدع الاجماع فلا مساغ له

فتامل الشرح والظاهر المروي ظ لانه حمل المحشي طريقة الطريق على ما هو ظاهره وهو انه من اخبار الاحاد وليس

بمتواتر وعلى هذا فما ذكره وجه آخر غير ما ذكره الشارح وفي الردود والنقود جعل كون الطريق قطعيا على ان يكون

الى قلون مصرحين بالاجماع كان يقولوا اجمع الصحابة ونحوه وبين كون الطريق ههنا ظنيا بانهم كانوا لا يدخلون صريحا على

المراد اتفاق الكل واجماعهم ولا يخفى ان حمل الطريق على ما ذكره لا يخلو عن تكلف خصوصا بعد ما ذكره من التشبيه

بخبر الواحد لكنه محتمل بان يراد بالطريق طريق ثبوت الاجماع وان كان باعتبار الدلالة وقوى ان التشبيه لا يلزم ان يكون

تاما وعلى هذا فهو بعينه ما ذكره ويمكن حمل كلام الشارح على ما يعم الوجهين ايضا كما احتمله بعض الفضلاء لكن يرجح الحمل على

ما ذكره المحشي بان الكلام ههنا في الضعف والقوة باعتبار طريق الرواية لا الراوي ولا يخفى ما فيه اذ لا ريب في انه جعل

الظاهر الطريق وكون الكلام في هذه المسائل في مراتب الضعف والقوة في طريق الرواية يكفي فيه كون طريق الرواية في المسئلة

مما يتطرق فيها باعتبار عدم النص ولا يلزم منه ان يترجح به حمل ما ذكره في جواب استدلال المخالف على ذلك مع كونه خلاف

ظ العبارة فتامل الشرح كما مر بحث الفاظ الصحابي اي اذا روى عن النبي عم كما هو الشايع في رواياتهم واما راوي الصحابي

اسماعه وحده او مع غيره وقد يفرق بانه ان كان وحده يقول حدثني واذا كان مع غيره يقول حدثنا كذا في الردود
الشـ واما قراءته على الشيخ من غير ان ينكر حصرها بالذكر لوجود الخلاف فيه واما اذا اعترف فلا كلام فيه
لظهور جواز العمل به على القول بجواز العمل باخبار الاحاد وادعى بعضهم الاتفاق عليه وبعضهم انه انما خالف
فيه من لا يعتد به نعم قد اختلفوا في جواز التعبير باخبرني وحدثني ونحوهما من غير تقييد بقوله قراءة عليه ونحوه
فاجازه البعض ومنعه الاكثر واما مع القيد فالمعروف بينهم الجواز والسيد الاجل المرتضى رض منع من استعمال
هذه الالفاظ مطلقا ولو مع القيد فانه قال فاما قول بعضهم فيجب انه يقول حدثني قراءة عليه حتى يزول الايهام
ونعلم ان لفظة حدثني ليست على ظاهرها في قصده لان قوله حدثني يقتضي انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به وقوله
قراءة عليه يقتضي نقيض ذلك فكانه نفى ما اثبته ولا يخفى ضعف ما ذكره وغرابته صدوره عن مثله الشـ قال الحاكم
هو ابو عبد الله النيسابوري صاحب المستدرك على الصحيحين ومراده انها بمنزلة الاخبار ويستفاد منها الاخبار
عرفا وبعضهم كالشـ صرح بذلك لان الاخبار بطون الشيخ ولا نطق صدر فيها فيكون كذبا وللاشارة اليه قال المص على
الاصح اقول لفظه كذا اشارة الى ان قراءة الشيخ عليه ايضا كذلك افاده بعض الفضلاء ان لفظه كذا اشارة الى كل
ما يعبر به عن الحديث بدون ذكر عبارة اصل الحديث او كتابته كان يقول اجزت لك ان تروي عني احاديث الكافي
والتهذيب او صحيح بخاري او مسلم او حديث غدير او حديث المنزلة مثلا والمراد ما صح عندك انه من مسموعاتي انه لا يعين
امثال هذه التعبيرات بل يجيز له ان يروي عنه كل ما ثبت عنده انه من مسموعاته وعلى هذا فلا يرجع المحشي من الاقسام
السابقة واما ما افاده بعض المحشين ذلك بقوله كيف ولو كان معناه ما يرجع الى احد اقسام السابقة كان اولى
من الاقسام المذكورة بجملة لانه يجتمع فيه القراءة مع الاجازة والسماع كيف يصح الخلاف في صحة اخبرني وحدثني
فيها فظهر ان الترديدات التي ذكرها المحشي الشيرازي في شرح رسالته كذا لا يوافق ما هو المراد منها فتدبر انتهى فانما
يتوجه لو كان غرض المحشي حمل الكلام على احدها وتصحيح كلامها واما اذا كان مراده كما هو ظاهره الاعتراض بانه

لابد

لا بد من رجوعه الى احد الاقسام المذكورة فلا وجه لجعله قسما اخر فلا يرد عليه ما اورده بل كلام المحشي ايضا كان
متضمنا لما ذكره فانه اذا رجع الى احد الاقسام المذكورة كان حكمه حكم ذلك القسم فلا وجه لما نقلوه من الخلاف
فيه هذا ثم انه على ما قررناه فائدة الاجازة في القسم الاول وهو ما عين فيه المجاز له ظ فانه اقرار بان ذلك الكتاب
او الحديث من مسموعاته ويصح روايته عنه لكونه لا يمكن الحكم بذلك الا فيما اتفق فيه النسخ والروايات واما فيما اختلف
فيه فلا يمكن الحكم اذ لا يدري ان سمعه كان يوافق اي نسخة او اي رواية ثم ان هذا انما يفيد في اجازة الكتب
اذا لم يكن الكتاب متواترا واما مع تواتره كالكتب الاربعة لاصحابنا فلا يظهر له للاجازة فيها بروايتها عنه فائدة
الى مصنفيها اثر لتواتر نسبتها اليهم فلعل فائدتها زيادة الاطمئنان او اتصال سلسلة الاسناد بالنبي والائمة عليهم السلام
للتيمن والتبرك كما ذكره بعض المحققين من اصحابنا واما في القسم الثاني وهو ان يكون المجاز له ما صح عنده انه من مسموعاته
فلا يظهر له فائدة فانه اذا صح انه من مسموعاته فله روايته عنه سواء جاز ام لا اللهم الا ان يكون لمجرد التيمن والتبرك نعم
بدون الاجازة لا يصح التعبير باجازني ولا باخبرني وحدثني مطلقا او مقيدا قولا واحدا بل ينبغي الاخبار بما هو الواقع
وهو انه ثبت عنده انه من مسموعاته وهو ظ الشـ فانه انباء عرفا وان كان هو الاخبار لغة هذا الكلام يحتمل
وجهين احدهما ان يكون المراد ان ما ذكر في الاجازة انباء عرفا وان كان هو النص اخبار لغة فينبغي تجويز اخبرني
بناء على اللغة لكن منع منه مطلقا او مقيدا الشـ منع عند المعروف فان في العرف يقال له الانباء لا الاخبار وثانيهما
ان يكون المراد ان ما ذكر في الاجازة انباء عرفا وان كان الانباء هو الاخبار لغة فهو نفس الاخبار فكان القياس ان لا يجوز
انبأني كما لا يجوز اخبرني لكنه جوز ذلك لان الانباء في العرف يطلق على الاذن والاعلام في الرد وورود النقود حمل الكلام
على هذا الوجه وتبعه بعض الفضلاء الشـ ثم قال فمن توهم ان ضمير هو راجع الى ما قاله الشيخ في صورة الاجازة كالضمير الذي
هو اسم ان في قوله انه انباء فخرج عرفا عن ان يكون ان ستقنا وغفل عن طرز الكلام وانت خبير بانه لا باس بذلك التوجيه ايضا كما
ذكرنا بل هو الظاهر من حيث عدم لزوم تفكيك الضمير فيه فليس فيه خروج عن قانون الاستعمال ثم توجيه الصواب في

الكلام وطرزه ثم قال وكان المحشي الشيرازي توهم ذلك ولذلك تصدى لبيان صدق الاخبار على نقل الشيخ ههنا ثم
لا يخفى ان لفظ السكوت الواقع منه في هذه الحاشية لا ارتباط له بالاجازة فان البحث فيه ههنا انه اخبار او
اضمار انما هو في عبارة الشيخ في الاجازة لا في سكوت الشيخ نعم يذكر ما ذكر في القراءة على الشيخ مع سكوته فكانه نقل
هذه العبارة من ذلك المقام وغفل عن اصلاح لفظ السكوت والله اعلم بالحقيقة انتهى وما نسبه الى المحشي من انه كان له
توهم ذلك وقد عرفت انه لا باس به وليس بحكم بكونه توهما واما ما قال في لفظ السكوت فالظاهر انه كما قال وتمامًا توجيهه
ان يقال انه يمكن ان يراد بهذا السكوت السكوت الذي في الاجازة اي السكوت عن عبارة الحديث المجمل او الاحاديث بالتفصيل
او عنها بلفظ مجمل كذا او نحوه ويكون المراد بهذا السكوت الخاص اعلام بذلك الحديث او تلك الاحاديث بما عبر
ما يقرب منه من اللفظ المجمل فيصدق عليه الاخبار لغة لكن في العرف خلاف ذلك فان الاخبار بذكر الحديث يفهم منه عرفا
التلفظ بلفظ الحديث والسكوت عنه ينافيه فلا يقول ذلك بل يقول انبأني لشيوعه في الاعلام
عرفا ولا يخفى ما فيه من التكلف ثم الظاهر ان قول المحشي وعند البعض خلاف في ذلك ايضا وقع سهوا والظاهر بدله وفي العرف
خلاف ذلك كما لا يخفى ثم لا يخفى ان التمسك بالعرف انما يجدي للاكثرين المانعين عنه مطلقا اذ عند الاطلاق يفهم منه التلفظ
واما من البعض المانع منه مقيدا ايضا فلان التقييد قرينة انه ليس المراد منه معناه العرفي بل الاعلام الذي يتضمنه
الاجازة ولا حجر فيه كالمجاز عند نصب القرينة الدالة عليه وهو ظ الشيخ يقال للاتيان والاعلام انباء هذا بيان
ما ذكره اولا وهو ان ما في الاجازة انباء عرفا فانه لا شك انه ايذان واعلام فاذا علم استعمال الانباء فيهما عرفا
علم انه انباء عرفا وهو ما ادعاه اولا الشيخ وقد منع الرواية بالاجازة ابو حنيفة وابو يوسف الظ السابق
الى ابي حنيفة انه هذا قول اخر غير ما نقله عن الاكثر من المنع عن حدثني واخبرني مطلقا وكذا غير ما نقله عن البعض من المنع عنهما
مقيدا ايضا وح فالمراد ان المنع عنه مطلق باي لفظ كان ولو باجازني او انبأني فلا يخفى تنافيه اذ لا وجه
للمنع عن الخبر بما هو الواقع فالظ ان المراد المنع عن العمل بالرواية بالاجازة ويمكن ان يكون وجهه ان في الاجازة لم يقع

اذ قد ذكر هذه العبارة هناك ... المختصر ... والمحصول وغيره فالظاهر انه ... وهنا ... وغفل عن اصلاح اللفظ المذكور منه رحمه

انما قلنا الظ السابق ولم يقطع به لاحتمال ان يكون مراده ان المنقول عن ابي حنيفة وابي يوسف المنع عن الرواية بالاجازة ... محمد ... وعلى مذهب البعض ... السابق ... منه رحمه

عنه الاخبار

منه الاخبار بلفظ الحديث ولا سيما في كتب مشاهير ائمة وقع الاخبار باصلها كما في التهذيب او المنتهى او تحديث الغدير
او المنزلة كما ذكرنا سابقا وعمومه ذلك يشكل جواز العمل اما فيما اختلف فيه النسخ او الروايات فيه فظ كما واما فيما اتفق
فلاحتمال ان يكون بعض الفاظ مسموعة مخالفة لما هو المعروف في النسخ والروايات الان ولم يصل ذلك الينا على انه نعم
لا يبعد دلنا استقصاء جميع النسخ الموجودة الان فيحتمل ان يكون في بعضها ما يخالف النسخ المعروفة عندنا وان
حصر بان هذا في بعض العبارات التي يتطرق فيها احتمال الاشتباه في بعض الفاظها لا يخرج عن وجه اما في بعضها الذي
يحصل من اتفاق النسخ المعروفة فيه الجزم بانه كان في الكتاب المذكور كذلك فلا يظهر مانع عن جواز العمل به عند من
يجوز العمل باخبار الاحاد عند استجماع شرائطه لان اجازة الرواية عند علمه بالاجازة فيه بانه من مسموعاته فعلم
انه من ذلك الكتاب ... فيشمله الاخبار المذكور هذا اذا كانت الاجازة على احد الوجهين المذكورين ولو كانت اجازة
ما صح عنده انه من مسموعاته فلا يظهر لها اثر اصلا لانه اذا صح انه من مسموعاته وهو اهل رواية والعمل بروايته فله
ان يرويه عنه ويجوز العمل بروايته اجازه ام لم يجزه الا ان يكون الغرض مجرد التيمن والتبرك كما سبق واعلم ان
كلام سيدنا الاجل المرتضى رضي الله عنه ايضا يدل على المنع من الرواية بالاجازة مطلقا اي من اصل الرواية مستندا اليها لما
فانه قال واما الاجازة فلا حكم لها لان ما للمتحمل ان يرويه له ذلك اجازه او لم يجزه وما ليس له ان يرويه يحرم عليه
مع الاجازة وفقدها واكثر ما يمكن ان يدعى ان تعارف اصحاب الحديث ان في الاجازة جارية مجرى ان يقول في كتاب
بعينه هذا حديثي وسماعي فيجوز العمل به عند من عمل باخبار الاحاد فاما ان يروي فيقول اخبرني او حدثني فذلك
كذب انتهى وظاهره ان مصطلحهم في الاجازة كما بين ذي البدء كلام الشيخ ايضا في توجيهه ان يقول الاجيز لك ان تروي عني كذا
اي كتاب التهذيب او البخاري مثلا او الحديث الفلاني مثلا من غير تصريح منه بانه من مسموعاته في اصل نقد يليه لعدم
الا انه لما انه اجاز للمتحمل ان يرويه عنه بان سمعه منه باحد الوجوه المذكورة من قراءته على المتحمل او قراءة المتحمل
عليه او غيرهما من الوجوه المذكورة قسيما للاجازة فلو ان يرويه عنه اجازه او لم يجزه لزوما الحي انه يرويه عنه بانه لم يسمع

... العلماء من الصحابة ... الرواية بالاجازة مطلقا ... جواز الرواية بالاجازة مطلقا ... العمل بها ... فان ... العمل ... الاحاد ... وبناء ... مطلقا ... المتحمل ... كما عرفت ... والقراءة على الراوي ... فلما فان كلام ... اصلا الا ان توجيه المذكور ... ذكر التوجيه منع ... لفظ حدثني ... القراءة ... مع

ما ذكرنا في الاخير من عدم التوقف على قوله وعدالته فتدبر ثم لا يخفى ان عبارة الشارح تحتمل المعنيين نعم التوجيه الاول
اظهر من في نفسه من توجيه العلامة فلا ينبغي قول ذلك الفاضل لكن توجيه الشارح المحقق الظاهر لا ان لا يكون وعدالته في
شرح العلامة فاندرج يمكن ان يكون اه فوقه وعدالته قرينة حمله على التوجيه الاول وهذا ثم ان في تعقيبه التوجيه الاول
للمتن كما ادعاه هذا الفاضل نظر اذ عبارة المتن تحتملها نعم التوجيه الاول اخفى في دامر الاخير كما ذكرنا فتامل
الشارح وما ذكر الاجازة قال بعض الفضلاء اي الاجازة من النبي صلى الله عليه وسلم للاصحاب المرسلة فيه وصلى حديثه المكتوب الى
المرسل اليه انتهى ولا يخفى ما فيه فان هذه اجازة لا يصدق عليه كتابة تامة اليه وهو لا يفيد في هذا المقام فان المحقق زاد
لفظ الحديث بمجرد الاجازة وان هذا من تلك ذاك وههنا احتمال اخر وهو ان يكون المراد ان هذا اجازة من الاصحاب
للمرسل اليهم او من النبي صلى الله عليه وسلم للمرسل اليهم ويرد على الاول ايضا نظرا اوردنا على ما ذكره هذا الفاضل وهو انه ليس فيما
نقلوه الا ارسال الاحاديث بالكتب وايصالها الى المرسل اليهم وليس فيه حديث اجازتهم لهم ولو كان ذلك لنقلوه ثم يرد على
الوجوه جميعا انه توهم كونها اجازة من النبي صلى الله عليه وسلم للاصحاب او للمرسل اليهم او اجازة من الاصحاب للمرسل اليهم لا يمكن ادخالها الا
اذ في الاجازة ليس اعطاء الكتاب وههنا ليس اعطاء الكتاب كما في المناولة والكتابة فلا بد من ادخالها في احدهما الا في الاجازة ولو
فلم لم يدخل في احدهما وكيف يستدل به على الاجازة فتامل . بطلان ما يقوله ابو بكر الرازي لا يخفى انه ان كان مراده
ان جواز ارسال الكتاب مع الاحاد اذا كان الحامل عالما بمضمون الكتاب فلا يخفى ضعفه فالظاهر ان مراده ان ارسال الكتاب
ليعمل به المرسل اليه انما جاز اذا كان الحامل عالما بمضمون الكتاب ليروي مضمونه ويكون ذلك عملا بالرواية وان نهو
بالاجازة لكن يشترط علم الحامل بمضمون الكتاب ليصح الاجازة النبي صلى الله عليه وسلم له او ليصح اجازته للمرسل اليه وعلى التقادير
يظهر بطلانه بما ذكره وفي الردود وصل اسم كان بمجرد الحامل وهو يدل على كونه قبل الاجازة وبانها اجازة من
الاحاد قلنا في الاصحاب الاول من الاحتمالين اللذين ذكرنا سابقا فدبر القيل ان ادعى جواز الحامل رواية الكتاب وان لم
يعلم مضمونه بمجرد علمه بكونه كتاب النبي صلى الله عليه وسلم او اجازته له او جاز اجازته للمرسل اليه للعلم المذكور وان لم يعلم مضمونه على ما ذكرنا

هذا ان جعل الاجازة اجازة من المرسل للاصحاب كما ذكره الفاضل وقوله او ليصح اجازته على ما ذكرنا على الاحتمال الثاني الاجازة الاحتمال الثالث وهو جعل الاجازة من المرسل للاحاد فكانه علم الحامل فلا يكفي

من الاصحاب

من الاصحاب في توجيه كلام الرازي ولا يجوز الشهادة على الصحابة في كتابه وان علم انه كتابه واشهده على ما فيه ما لم يعلم مضمونه
فتامل   واورد هذه الصورة داخلة في المناولة والكتابة قال بعض الفضلاء اورد دخوله في الكتابة على ما فسره
الكتابة هذا المحشي لا يتصور اذ لا يكتب ههنا الاجازة وهو فرق الكتابة بعد فتامل انتهى وفيه انه يمكن حمل كلام المحشي
على ما ذكرنا سابقا وهو انه لا يمكن ادخالها في الاجازة لاشتمالها على اعطاء الكتاب تخصيصا ذلك عندهم في المناولة والكتابة
وجعلهم الاجازة قسيما لهما فلو ادخل هذا في احد المذكورات فلا بد من ادخاله في احدهما الا في الاجازة ولا يكون غرضه تصاد خالد
في كلامهما وعلى هذا ما ذكره هذا الفاضل من عدم امكان دخوله في الكتابة على تفسير المحشي لها لا يعرض على ان هذا
الفاضل قد صرح كما نقلنا عنه سابقا بان في الكتابة يكفي كتابة الحديث ولا يشترط فيها كتابة الاجازة لكن في مستنده
ما صدر عنها صلى الله عليه وسلم فقد قلنا هنا كان ذكره المحشي يمكن ان يكون تفسير الكتابة التي اتفقوا على كونها مستندا او علم
هذا فيمكن ان يكون اعتبار دخوله في الكتابة بناء على الراي الاخر فلا ينافي ما ذكره هنا كما في الكتب المذكورة يحتمل
اشتمالها على الاجازة فيما بذكرها البتة لكن على انه اذا حمل الكلام على الاحتمال الثاني الذي ذكرنا سابقا في التوجيه
الاجازة وهو انها اجازة من النبي صلى الله عليه وسلم للمرسل اليهم يمكن توجيه كونها كتابة لهم بان الكتاب المشتمل على امر اصحابه بتبليغ او
عنه كتابة بنص الحديث ووجوب العمل به جميعا هو بمنزلة الكتاب المشتمل على الاجازة بل الظاهر انه لا خلاف في حجية
كتاب النبي صلى الله عليه وسلم وكذا كتب الائمة عليهم السلام اذا علم انه كتابهم كما شاع بين اصحابنا فانهم كانوا يكتبون المسائل اليهم عليهم السلام
فاذا كتبوا جوابها كانوا يعملون عليها وظاهر كتبهم عليهم السلام ابتداء وارسالهم الى الواحد لا تقصر عنها غاية الامر انه
المشافهة اقوى من المكاتبة كما هو المشهور فكان الخلاف الذي نقله الفاضل هنا انما هو في كتاب الشيوخ من
الرواة اذا اطلع على اجازة لا في تلك الكتب فافهم   وتوجيهه انه يقول الشارح ان الحجة فيه ان عدم الفرق بين الا
وبينهما اذ فيهما كتابة حاصل من الصفة بخلاف ذلك في الاجازة فصلنا سابقا فلا يلزم من حجيتها حجية الاجازة
فتامل   الشارح لا وفاق استشهد على مضمون الكتاب كما يظهر انه لا انه هو قال الله ذلك فان كان عالما بمضمون الكتاب

كان المراد انه كما فصلنا سابقا فلا يلزم من حجيتها حجية الاجازة فتامل   الشارح كما لو قال اشهد على بمضمون الكتاب
جاز شهادته عليه بما فيه والا فلا فكذا هيهنا ان كان عالما بمضمون الكتاب جاز روايته او اجازته والا فلا
اقول لا يخفى عليك ان سياق الكلام اذا لكان مرادهم ما هو مقتضى السياق لكون هذا دليلهم على دعوى عدم صحة الرواية
ما لم يصدق حدثني او ما هو بمعناه فاذا لم يصدق ذلك في صورة الاجازة لم تصح الرواية وصدق انبأني او ما هو بمعناه لا يقتضي
بذلك فالمراد انهم يدعون عدم كفاية ذلك في صحة الرواية وانه لا بد من صدق التحديث ولم يصدق ذلك في جواب ليس الا
ما ذكره الشارح وهو انه لا بد من التحديث لكن اعم من الصريح او الضمني وهيهنا يصدق الضمني كما في القراءة على الشيخ
فانه وان لم يصدق التحديث الصريح فيهما ولكن تحقق التحديث الضمني يجوز الرواية بالاتفاق وان وقع الخلاف في جواز
حدثني ونحوه بناء على ان الظاهر منه التحديث الصريح فهيهنا ايضا يجوز الرواية بالتحديث الضمني فاية الامر انه لا يجوز حدثني
ونحوه مطلقا لان الظاهر منه التحديث الصريح واما مقيدا بالاجازة او بلفظ انبأني ونحوه فلا مانع من قبوله وكتب بعض
الفضلاء على قول الشارح اذا قال حدثني فقد كذب اعلم ان نقل الراوي في صورة الاجازة عن الحديث عن الشيخ باي عبارة
كانت فقد كذب فلفظ حدثني كناية عن نقل الراوي الحديث عن الشيخ وليس الغرض كذب خصوص لفظ حدثني بل
المراد ان نقله الحديث مطلقا في صورة الاجازة كذب اذا لم يسمع ولم يحدث الشيخ له الحديث فاجاب بانه نقل وحدث
وان لم يحدث صريحا فظهر ما قررنا ان ما يقتضي سياق الكلام من انه دليل على نفي جواز الاجازة مطلقا كالدليل الثاني صحيح
عليه ولا خصوصية له بنفي صحة لفظ خاص كما توهم المحشي الشيرازي وحكم بان المراد ما ذكرنا قول الشارح في اخر الجواب
فانه لم يحدثه ويجوز الرواية عنده فتامل انتهى ولا يخفى ان دعوى كذب كل لفظ حتى انبأني الذي ذكره المحشي في غاية
السقوط فالظاهر في تقرير كلامهم هو ما ذكرناه ولا يبعد ان يكون مراد هذا الفاضل ايضا هو ذلك وان قصرت عبارته
فتامل   الشارح وان لم يعلم مضمونه اي لم يحصل له العلم به من طريق اخر غير ذلك الكتاب ولم تجز الشهادة بمضمونه اي على ما
وجد مكتوبا في كتابه عليه السلم بمجرد ذلك فان الكتاب لا يصلح مستندا للشهادة وهذا يؤكد ما ذكرنا سابقا وان كتابه

عليه السلم

عليه السلم لا يصلح مستندا للاحكام الشرعية بمجرد العلم بانه كتابه عم من غير ضميمة امر اخر فتدبر   الشارح وقيل انما
يجوز بلفظ مرادف فينبغي ان يقيد هذا بان لا يكون لشيء من اللفظين المترادفين معنى غيره يتبادر فاعليه والا فيجوز ان يكون
المراد من لفظ الحديث معنى وافيا ادى وضع مرادفه مكانه يحمل على معنى اخر غيره فيقع الاضلال   متحدة صفة للاحاديث
اه قال بعض الفضلاء اقول لفظ متحدة صفة للوقايع وقوله بالفاظ متعلقة بنقلوا احاديث في المعنى انه تواتر ان
الصحابة نقلوا عنه عم احاديث بالفاظ مختلفة في كثير من الوقايع المتحدة اي يكون الواقعة التي حكاها كل واحد من
الصحابة فلان يتحد مع الواقعة التي حكاها الاخرون والحاصل انه اي الواقعة الواحدة كنصبه عم عليا للخلافة يوم الغدير
على المنبر مثلا هي بعينها محكية للجميع مع انهم نقلوا تلك الواقعة الواحدة بالفاظ مختلفة والذي قاله عم واحد قطعا
بناء على تواتر ان قصدهم نقل امر واحد بعينه فتلك الاحاديث التي بالالفاظ المختلفة لا يكون نسبة كل واحد منها نقلا باللفظ
لو كان وكان البعض في نقل بالمعنى قطعا وتكرر هذا في الوقايع مرة بعد مرة ولم ينكره عليه احد فصار اجماعا وهذا هو الموافق
لتقرير الاصوليين كما يعلم من صريح عبارة النهاية فقد عرفت مما ذكرناه ان ما ذكره المحشي الشيرازي من جعل لفظ
متحدة صفة للاحاديث خروج عن ظاهر العبارة والمشهور بلا جهة بل غير صحيح ايضا اذ انما ثبت ان ما قاله عم واحد بان الاصل
عدم الزيادة ينافي قوله قطعا اذ الاصل لا يفيد القطع فتامل انتهى ولا يخفى ان حاصل تقرير المحشي وتقرير هذا الفاضل
وما لهما واحد وانما التفاوت بينهما في حمل ذلك الفاضل قوله متحدة صفة للوقايع كما هو ظاهره وان المحشي جعله صفة
للاحاديث وكان الباعث له على العدول عن الظاهر انه لا بد في تقرير الدليل من اتحاد الاحاديث في المعنى والا فلا يكون نقلا
بالمعنى بل ان احتمل ان يكون صدر عنه عم في الواقعة الواحدة مختلفة بان يكون كل منها بيانا لمطلب متعلق بتلك الواقعة غير
المستفاد من الاخر فليحمل عليه وان لم يحتمل ذلك لاختصاص فيكون الصادق واحدا منها لا الجميع فعلى التقديرين فلا يكون
نقلا بالمعنى ولو اعتبر في الواقعة الواحدة وحدة الكلام الصادر عنه عم ايضا بان يكون الذين نقلوا احاديث مختلفة في نقل
كلام واحد صدر في واقعة فيندفع الاحتمال الاول لكن ينبغي انه لا بد من اخذ اتحاد المعنى والا لكان الصادق واحدا منها ولا يكون

ذلك ونقلوها بالمعنى فبعد تحقيق تلك المسئلة ايضا يبقى الامر على الاشتباه فلا ثمرة في تحقيقها بل ينبغي تحقيق حال

في اعصارنا وانه هل يجوز لنا نقل الاحاديث بالمعنى والظاهر عدم جوازه الا فيما علم يقينا عدم تطرق خلل في تغيير

او الاشعار بالنقل بالمعنى لما ذكرنا من احتمال تغيير المعنى بسببه وغفلتنا عنه وتجويز النقل بالمعنى لنا لكثرة

لا يوجب تجويزه لنا ايضا لتعذر النقل باللفظ هناك وتيسيره هنا وذلك في اعصارنا فان الاحاديث مضبوطة

في الكتب ولا نعسر في نقلها باللفظ هذا في الروايات التي اشتبه علينا الامر فيها انها هل نقلت باللفظ او بالمعنى واما

ما علم انه نقل بالمعنى كما اذا اشعر الراوي به فالعمل به بمجرده لا يخلو من اشكال الا ان يعمده دليل على العمل بخبر الواحد

والاجماع وعمل السلف وانه لا يحيلنا عن العمل بالظن على ما سلف وشمولها لما نقلوا من الاجماع وعمل السلف لمثل تلك

الاحاديث غير ظاهر لكن الظن الحاصل بها لا يخلو عن ضعف لما ذكرنا من احتمال خطأ الراوي في الفهم فالحكم بوجوب العمل

بهذا الظن لا يخلو عن اشكال نعم يصلح مؤيدا ومرجحا ولو تأيدت تلك الرواية برواية او ازيد منها مثلها او بامر آخر

لكثير مما نعمل بها بين الاصحاب ونحوها فالظاهر جواز العمل بها وبالجملة فجواز العمل بها على تقدير الاعتماد على هذا

الدليل تابع لقوة الظن الحاصل بها وعدم قصوره عن سائر الظنون التي نعمل بها فان حصل منه ذلك الظن

جاز والا فلا الشرح قالوا ولا قال عليه السلام نضر الله قال الآمدي في الاحكام هذا الخبر بعينه يدل على جواز النقل بالمعنى

لان الظاهر ان الخبر المروي حديث واحد والاصل عدم تكرره عن النبي صلى الله عليه وآله ومع ذلك فقد روي بالفاظ مختلفة فانه قد

روي نضر الله ورحم الله والخبر فقيه والى من لا فقه له فهو لنا الا لا امتنى وقد عرفت ضعف التمسك بالاصل في مثله

على انه لو صح ذلك يلزم جواز النقل مع تغيير المعنى ايضا مع الاتفاق على عدم جوازه الشرح فان من نقل بالمعنى

اداه كما سمعه قال بعض الفضلاء اقول كان المعنى من قوله رب حامل فقه الى من هو افقه منه انه ربما يستنبط

منه الافقه بعض الاحكام الذي لم يستنبطه الحامل وان كان حاملا للمعنى ايضا انتهى ويمكن ايضا ان يكون فقهية المجهول

البرباعتبار علمه بمناسبات اخرى لا يعلمها الحامل ويكون المراد التحريص على نقل الحديث وانه ربما ينتفع بسببه من الحامل من هو افقه

والنص روي سمع منا حديثا وسمع مقالتنا فقه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه ورب حامل فقه ليس بفقيه ...

منه ان يكون

منه بان يكون افقه منه كما ذكرنا ولكن لا يعلم ما في تلك الرواية فينقلها له لينتفع به وهذه مرتبة جليلة للحامل لكن

لا يخفى ان المعنى الذي ذكره وكذا ما ذكرناه لا يجريان في رواية حامل فقه ليس بفقيه على ما نقله هذا الفاضل

مطابقا عنه عن الاحكام ويمكن توجيه الروايتين على تقدير هذا الجواب بان المراد ليس هو التحريص على خصوص

حفظ معنى الرواية ونقلها كما ادعاه بل الاعم منه ومن حفظها بلفظها فقط وح فيكفي في تصحيح قوله عليه السلام رب

حامل فقه ترتب هذه الفائدة في بعض الصور وهو حفظها بلفظه فقط ولا يلزم ترتبها على جميع صورها كيف

ولو حمل على خصوص النقل باللفظ ايضا لا يترتب تلك الفائدة في كل نقل بل قد يترتب كما هو مفاد ربما فعلى تقدير

الحمل على المطلق ايضا يكفي ذلك فتامل الشرح تجويز ذلك يؤدي يعني انه تجويز ذلك من الشرع يؤدي الى المحذور

المذكور فيعلم منه عدم جوازه شرعا الشرح والجواب انه فرض تغييرا فيه ان مراد المستدل ليس وقوع التغيير

في كلام تنبه مع شعور الراوي به حتى يندفع بما ذكره بل وقوعه من حيث لا يشعر حيث يعتقد الراوي عدم تفاوت

اللفظين في اداء المعنى مع وجود التفاوت بينهما في الواقع وحصول تغيير بسببه لم يشعر به الراوي وفرض الكلام

في العارف لا يدفع ذلك اذ العارف قد يخطئ ويغفل نعم لو خص النزاع بما اذا كان الراوي العارف قاطعا بعدم حصول

التغيير في المعنى اصلا بسبب ذلك التغيير قطعا ينتهي الى حد الضرورة اندفع ذلك لا محالة لكن قد عرفت انه يقل جدا فائدة

القول بالجواز وقد عرفت ايضا انه لو تم ذلك لا يرد الحمل بخبر الآحاد وانه كان مدارهم على النقل بالمعنى نعلم منها عدم

مؤاخذة الشارع في مثل هذا الخطأ المذكور وانه لا استبعاد فيه لتسهيل الامر عليهم لما في تكليفهم بالنقل باللفظ

من الضيق والحرج كما اذا فرض وقوع خطأ من الراوي في اللفظ او من المجتهد في الاجتهاد فقد عفي عنهما في الشريعة

السمحة السهلة هذا وقال بعض الفضلاء في تقرير جواب الشرح والجواب ان النقل بالمعنى انما يجوز فيما لا يكون التغيير

النقل الخ باعتبار ان الناقل بالمعنى لا يجوز نقله الا عما فيما لا قطع له بان معناه ذلك فلا ينقل في مواضع الخوف

والاشتباه وقد صرح الامام الرازي بذلك في المحصول حيث قرر النزاع في ذلك وخص مذهب من قال بالجواز بما اذا كان

الراوي المترجم قاطعا بانه ادى معنى اللفظ الذي يلفظه ولا شك انه بعد قطع العارف بمواقع الالفاظ بان معنى اللفظ

ذلك كان خطاؤه بعيدا قطعا فظهر ان فرض تغييره في كلامه مما لا يتصور في محل النزاع فلا يلزم الاخلال بمقصود الحديث

اصلا والنص لا يلزم تقليد من عمل بذلك الحديث لان التقليد انما يكون في الاجتهاديات لا في القطعيات لكن قد يوجد منه ذلك

انتهى وقد يكون ظهر لك مما اسلفناه انه ان كان مراده بالقطع هو الجزم فلا يندفع بذلك احتمال الخطأ اذ مع ذلك ايضا يحتمل

وقوعه بالخطأ في الجزم وان كان من العارف فان خص الجزم الناشئ عن الحصول الضرورة يندفع ذلك لكن نقل حداق

القول بالجواز يدل انه لا احد في الجواز في هذه الصورة كما ذكره كلام الامام في المحصول ليس فيه تصريح باشتراط

القطع فضلا عن القطع الحاصل بهذا الكلام يجوز نقل الخبر بالمعنى وهو مذهب الحسن البصري وابي حنيفة خلافا لابن

سيرين وبعض المحدثين ولكن بشرائط ثلاث احدها ان لا يكون الترجمة قاصرة عن الاصل في افادة المعنى وثانيها ان لا يكون

فيها زيادة ولا نقصان وثالثها ان يكون الترجمة مساوية للاصل في الجلاء والخفاء لان الخطاب يقع تارة بالمحكم وتارة بالمتشابه

لحكم واسرار استاثر الله بعلمها فلا يجوز تغييرها انتهى فلا يخفى انه لو لم يكتف في هذه الشروط بالظن كما هو الغالب في امثاله

فغايته اشتراط الجزم واما اشتراط ما زاد عليه فلا يفهم من كلامه ولا يخفى ان قول هذا القائل ولا شك انه بعد قطع العارف

كان خطاؤه بعيدا صريح في جواز الخطأ فمراده بالقطع مطلق الجزم وظاهر انه وان لم يتم التقرير الذي ذكره المستند

بناء على انه يمتنع عادة خروج ذلك الامر البعيد في كلامه لكن مجرد ذلك لا يقطع دابر الدليل اذ قد يحصل الاخلال بالمقصود

حمل الراوي كلامه على معنى غير مقصود فلا مانع هذا المعنى المتقدم فاذا جاز النقل بالمعنى ونقله لزم عمل كل من سمعه الحكم

الفقيه مما لا يكون مقصود الشارع فلم يصح قوله فلا يلزم الاخلال بمقصود الحديث اصلا ثم قوله لان التقليد انما يكون في الاجتهاديات

لا في القطعيات ان اراد به ان التقليد اصطلاحا مختص بالاجتهاديات ولا يكون في القطعيات فلا يجدي طائلا اذ مرجعه الى اللفظ التقليد

باللفظ اخر وان اراد انه يجوز للمجتهد بناء اجتهاده على جزم العادل العارف وانما لا يجوز تقليده في الاجتهاديات فقط ففيه ما فيه

اذ الظاهر عدم جواز بنائه على جزم غيره ايضا لعدم دليل عليه فتأمل فان هذا الفاضل ثم في المقام كلام لا بد من التنبيه عليه

وهو انه

وهو انه بعد تشخيص مشروعية النقل بالمعنى وعدمها هل العمل بالحديث المنقول بالمعنى ام لا وهل يتفرع هذا على ذلك

ام لا فنقول قد عرفت ان من جوز النقل بالمعنى انما يجوزه اذا كان الناقل العارف قاطعا بكونه مطابقا للحديث فاذا وقع

نقل بالمعنى من عادل فلا يقع الا كذلك ومن ذلك لا يجوز احتمال عدم المطابقة نقول انه كان من مذهب من اراد العمل جواز ذلك فلا شك

في وجوب العمل به بناء على حجية كونه حديثا بدون قصور في النقل بزعمه واما لو كان من يريد العمل لم يجوز ذلك فيحتمل ان يعمله

بالحديث الواحد بحجية المذكورة بناء على ان كل من نقل انما نقل بعد القطع المذكور للاجماع المذكور وان فعل ما لم يكن مشروعا

على زعم من اراد العمل ويحتمل عدم عمله بناء على قصور وقع في الطريق بزعمه والاول لا يخلو من قوة ويظهر من هذا حكم الحديث

الذي لا يعلم انه منقول بالمعنى او باللفظ كاكثر الاحاديث في نظر الطرفين ولا يلزم من عدم تجويز احد ذلك انه لم يكن

في نظره اذ يعلم ان المجوزين كثير ورئيسه ومعتقده فافهم انتهى وما ذكره من ان على راي من جوز النقل بالمعنى لا شك في وجوب

العمل به محل تامل لما ذكرنا سابقا من ان الظن الحاصل بالحديث المنقول بالمعنى لا يخرج عن ضعف فلعله لا يعمل به احد

بمجرد حجيته وتجويز النقل بالمعنى لا يستلزم تجويز العمل به بمجرده اذ يجوز ان يكون فائدته هي صلاحيته للتأييد ويحتمل

ان يكون مراد المجوزين مجرد انه لا يترتب اثم على الراوي بسبب نسبة ذلك الى المعصوم مع انه ليس بلفظه اذا كان

قاطعا بالمعنى باعتبار انه يكفي في النسبة كون المعنى منه باعتقاده وهذا لا يستلزم وجوب عمل غيره اذا علم انه نقل

بالمعنى لجواز ان يمنع منه لما ذكرنا من احتمال الخطأ في الجزم واما ما ذكره على تقدير كون من يريد العمل لم يجوز ذلك من احتمال

عمله وترجيحه لذلك فبعيد جدا اذ عمدة مستندهم هو الدليل الثاني وهو لزوم الاخلال بالمقصود والظاهر ان مع تجويزهم

هذا الاحتمال والمنع عن النقل بسببه لا يقولون بوجوب العمل به على من سمعه مع علمه بالحال واما الاحاديث التي لا يعلم انها

نقلت باللفظ او بالمعنى فقد عرفت ان ما نقل في الاعصار السابقة ينبغي القطع بوجوب العمل بها على القول بوجوب

العمل باخبار الاحاد للادلة المذكورة اذ الادلة المذكورة قائمة في تلك الاخبار واما اذا روى عدل عارف حديثا في عصرنا

وما ضاهاه ولم نعلم انه نقله باللفظ او بالمعنى ففي وجوب العمل به تامل والاظهر فيه عدم الوجوب الا ان يكون نادرا فلا عبرة به

بناء على علمهم بعلمهم في مسئلة لكن مثل ذلك لا يشكل لنا الحكم هناك واما لو كان الاعتقاد على حصول الظن فحكمهم هو مناط
لظهور عدم حصول ظن بالخبر المشتمل عليهما واما خبر كل واحد منفردا فلا يبعد حصول ظن به وان لم يكن في مرتبة الظن الحاصل
بالخبر السالم عن هذا الخلل فلا يبعد حكمهم هناك وان كان في ضرب اخص كل منهما بواحد منهما لحصول الظن في كل منهما منفردا وان لم
يحصل في مجموعهما ما ذكره المحشي يكون فيه اشكال فتامل ثم قال هذا الفاضل المحقق في الاستدلال ما ذكره الامام في المحصول ان يقول
ولنا انه الجزم القاطع بتكذيب الراوي عنه مع رواية العدل الثقة عنه منزلة خبرين متعارضين على التناقض واذا اتفق ذلك
فلا تقتضي الحال سقوط الاحتجاج بالرواية الا ان يكون هناك مرجح من خارج من الاعدلية والاكثرية وغير ذلك من المرجحات
ثم لا يبعد ان يتوهم ان نسبة الخطأ الى الاصل اولى من نسبته الى الفرع لان اشتباه ما لم يسمع بالمسموع ابعد من اشتباه المذكور
بما لم يذكر فاذكر انما نسي كما سبق ذكره في المسئلة الاتية لكن هذا القول هنا ضعيف جدا انتهى وهذه عبارة
المحصول ثم اكثر الحنفية ان راوي الاصل اذا لم يقبل الحديث قدح ذلك في رواية الفرع والمختار ان يقول راوي الفرع
اما ان يكون جازما بالرواية او لا يكون فان كان جازما فالاصل اما ان يكون جازما بفساد الحديث او بصحته او لا يجزم بواحد
منهما فان كان الاول فقد تعارضا فلا يقبل الحديث لان قبول الحديث من الفرع لا يمكن الا بالقدح في الاصل وذلك يوجب القدح في الحديث
ثم فصل الاقسام الاخرى واستضعف بانه وان حكم اولا بالتناقض بينهما لكنه حكم بعدم قبول الحديث وحاصل دليله عليه هو ما ذكر
في الدليل المشهور فليس ذكره تقريرا اخر للدليل غير التقرير المشهور كما هو ظاهر كلام هذا الفاضل ويمكن حمل كلامه على ان الحق
في تقرير الدليل هو التمسك بالتعارض كما ذكره الامام لكن بعد ذلك لا يعلل السقوط بما ذكره بل بالتعارض وعدم الترجيح
ولا يخفى ما فيه من التكلف ثم امر على هذا انما يحكم بالسقوط عند عدم ترجيح الفرع واما عند ترجيحه فيرجح جانبه وقد يكون
هذا مذهبا اخر غير المتفق عليه فلم يكن ما ذكره استدلالا عليه بل شيئا مخالفا فقوله والحق في الاستدلال كما ترى في نظر
ترجيح الفرع باحد المرجحات مع وجود الاصل النص في القرابين لا بد من التمسك بما ذكره سابقا من نور عدالة كل منهما معلوما
وان التكذيب المذكور لا يوجب العلم بعدم الصدق بما عند الرواية لاحتمال ان يكون الكذب من الاصل عند التكذيب مع عدالته

عند رواية

عند الرواية فلا ينقض اليقين بالشك وقد عرفت ما فيه ثم لا يذهب عليك ان بناء كلامهم على ان مع قول الاصل العدل لم اروه
لا يحصل للاصحاب الاستشهاد منه اذ مع احتماله لم يبق الجزم بعدم الرواية بل يجب ان يقول لم اتذكرها وعلى هذا فترجيح هذا الفاضل
جانب الفرع بان الاشتباه منه ابعد من الاشتباه من الاصل فيه لا ان يكون مراده انه وان كان كلام الاصل صريحا في عدم الاشتباه
لكنه مع ذلك يحتمل ان يكون منشأه الاشتباه والنسيان ولا يكون منافيا لعدالته واحد منهما هذا وليت شعري انه مع وجود
هذا الاحتمال بعد لم يتعرض على التقرير المشهور بوجود هذا الاحتمال ثم وانه معه لا يلزم زوال عدالة واحد منهما فلا ينقض
اليقين بالشك فتامل قلت انا لا نستبعد في الاحتمال داء كما ذكرت مثل فيه مجالا اذ نحو نزيد حكمين يقطع بنفسه احدهما لا يخ
عن اشكال هذا وقد عرفت ان بناء ما ذكروه على العمل بمفهوم الاية الكريمة والمبني على الطريقين الاخرين للعمل بخبر الواحد
فالوجه ما فصلنا بمعنى انه يجب العمل بمقتضى اليقين وذلك للنصوص الدالة عليه كقوله عم اياك وان تنقض اليقين ابدا
بالشك انتهى كما لو مات الاصل او جن قال بعض الفضلاء جمع الامدي وبعض الاصوليين ولا يبعد ان يستقلا
على هذا المط ولا يخفى ضعفه فانه لا نم ان عدم التذكر دون الموت والجنون فان عدم التذكر قرينة بحسب الظن على عدم وقوع
الرواية وان كانت ضعيفة بخلاف الموت والجنون فانهما لا يدلان اصلا على عدمها ولذلك لا يضر موت الشاهد الاصل وجنونه
بشهادة الفرع بخلاف عدم تذكره هذا ولا اصل لما ذكرناه جعل الشارح المعتمد من مؤيدات الدليل الاول لا دليلا مستقلا فان كان
في تاييده النظر تامل فتامل انتهى وهو كما افاده وقد اورده المحشي ايضا في الحاشية على ما في بعض النسخ من هذه قوله فان عدم
تذكره دون ذلك اي اقل من موته وجنونه اقول فيه تامل فان عدم العمل بالجنس لفقدان العلم به حتى يكون حال الموت
والجنون اقوى لعدم بقاء الاستعداد معهم او قريبا بالاستبعاد عدم تذكر العدل الضابط للحديث وتذكر العدل الاخر وهو
الفرع له وهذا لا يجري في الموت والجنون فظهر الفرق فتدبر انتهى بان سهيل بن صالح روى عن ابيه عن ابي هريرة
انه قال وفي بعض النسخ عن ابيه وعن ابي هريرة انهما قالا والاول هو المطابق لسنن ابي داود وعلى ما نقله في الرد ودتم لا يخفى
ما في تقريره من الحزازة بل الاولى كما افاده بعض الفضلاء ان يقول روى ربيعة عن سهيل الى اخر الكلام لان فرض المسئلة

[illegible]

فيما اذا روى عن احد وقال هو لا ادرى ولم يعلم انه يكفى الجاهل اصل صدق الراوى عنده ام لا فوض وقوع الرواية او كان غير

مناسب للمقام ولا يخفى انه على ما ذكره ينبغى اسقاط قوله لانه قد نسى ايضا اقول يمكن توجيهه بعد منع حمل المحشى الوقوع

على وقوع العمل فيتم الدليل بالمقدمتين والظ كما فى الرد ودوالنفود ان مراد الش بالوقوع هو وقوع الرواية عند نسيان

الاصل وانه لا يدل على وجوب العمل الذى هو المدعى وعلى هذا لا اتجاه لما ذكره المحشى اذ المقدمة الاولى على تقدير تسليمها

لا تفيد الا كون جواز الرواية اجماعا سكوتيا لا العمل بهذه الرواية والظ انه لا يرتبط بالمقدمة الثانية وهذا ظاهر

وقد افاده بعض الفضلاء ايضا ثم على تقدير تسليم وقوع العمل فمجرد عدم انكار احد لا يثبت الاجماع السكوتى بل لا بد

ان يثبت انه اشتهر ذلك وشاع وذاع بحيث اطلع عليه الكل ولم ينكر عليه احد وهو لم يتعرض لاثبات ذلك اصلا فان نقل

ما يدل على ذلك فلا بد من ذكره والا فلا يكفى مجرد الادعاء وهذا او هى ما كلام اخر وهو ان بعضهم نقل ان سهيلا اصابته

علة اذهبت بعض عقله ونسى بعض حديثه وح فلو ثبت قبولهم روايته ربيعة عنه لكونه ثقة معتمدا عندهم لا يدل

الا على مطلق فان نسيانه ليس مظنة للقدح فى روايته عنه بخلاف نسيان الاصل الفاسق لكن المسئلة مفروضة

فى خصوص خبر الصحابى لا يخفى ان الصحابى انما يجوز روايته عن غير الصحابى كما ذكره المحشى سابقا فلا ريب فى جواز روايته عن صحابى

اخر بعد مجلس السماع وذكر السمع لا بد على فرض المسئلة فى خصوص خبر الصحابى وايضا على ان يكون رواية الصحابى بطريق السماع

عن النبى صلى مع الاحتمال المذكور فلا وجه لتخصيصها بغيرهم فالصواب التعميم فيها كما هو ظاهر نعم ينبغى ان يكون المسئلة

ثابتة فيما كان روايتهم بطريق السماع او بطريق الرواية من فعل النبى صلى لكنهم فرضوها فى خصوص السماع ولهذا قال السماع

وذكر السمع فافهم الش فاذا انفرد فان كان غيره من الرواة اه ينبغى ان يقتصر فيه بما اذا كان يكذب البافون منكرين للزيادة

او ساكتين عنها وعلى ان لا يكون الزيادة متعلقة بالمزيد عليه تعلقا يغير المعنى لا يحكم بما ذكره مع الانكار او تغير

المعنى بالزيادة فانهم اذا كانوا ساكتين ولم يتغير المعنى بها سواء كانت متعلقة بالمزيد عليه او لم تتعلق به اصلا

وجه لعدم قبولها فان سكوتهم عنها لا يلزم ان يكون بسبب غفلتهم عنها حتى لا يجوز ذلك فيما لا يتصور ذلك فيهم فافهم

او يجوز ان يكون له فائدة اخرى كالتأكيد منه

وكلام سهيل ايضا يشعر بانه نقل من الاعلام عنه علاوة عليها لانه كان شك فيها ...

عدم حفظه فانه نقل ان ... عن عبد العزيز ... على رواية ربيعة عنه ...

فانه ذكر سهيل قال اخبرنى ربيعة ...

وهو عنده ثقة انه حدثنى اياه ولا احفظه ...

منه

بل يمكن ان يكون لعدم تعلق غرضهم بذكرها مع عدم تغير المزيد عليه حتى يجب ذكرها بذلك الاعتبار وهو ظ الش فى حكم ظنى

اى حكم يكفى فيه الظن فيكفى فيه الظن الحاصل بروايته ولا يقدح فيه احتمال السهو وعدم غفلة الغير فى الاحتمال لا يقدح

فى الظن وانما يقدح فى القطع الش اذ الفرض ان الغفلة هو انما يحتاج اليه مع الانكار او تغير المعنى بالزيادة وانما

فيمكن ايضا ان يكون السكوت بدون غفلة كما ذكرنا الظ نسبة الوهم اليه لوحدته وتعددهم على هذا الا بدان يخص حكمهم

بعدم القبول بهذه الصورة وقد ظهر الجواب بما ذكرنا ان ما ذكره انما يتم مع الانكار او تغير المعنى والا فلا يلزم من القبول

نسبة الوهم اليهم بخلاف سهوه عما سمع قال بعض الفضلاء اقول الانسب ان يقال بخلاف سهوه عما جرى بحضوره

المعقول

اذ الفرض انه يمكن غفلتهم بحيث لا يسمعوا بعض الكلام فالتعميم فى الكلام او فقاملوا انتهى ويمكن ان يقرا سمع على صيغة

وح فلا يتم ما ذكره الش واما اذا تعدد المجلس اى مجلس السماع عن المروى عنه بان يروى المنفرد باحضاره فى مجلس

والباقون باحضاره لهم فى مجلس اخر فيقبل بالاتفاق ولكن ح ينبغى ان يخفوا المروى عنه فى روايته والظاهر انه كان ممن سمعها

منه الرواية مرة بالزيادة ومرة بدونها وسبيله حكمه بعد ذلك الش فكذا اى حكمه حكم تعدد الرواة ظاهره انه فى بعض

فى نسخة الش كان فكذا فقس بما ذكره لكن فى النسخ المشهورة فى بعضها فكذا او بين وفى بعضها فكذا ابينى فى الصواب هو الاول

على وفق نقض الش نسخة ثم ان حكمه انه ان روى المرتين عن شيخ فى مجلس واحد لا يقبل الزيادة عند الجمهور والا فيقبل اتفاقا

ولا يخفى انه على الاول يشكل قبول روايته اذا كانت الزيادة مغيرة اذ يلزم ح اما اخلال الواجب فى المرة الاولى او عدم صحة

الزيادة وسهوه فيها او كذبه الا ان يقال انه لما ثبت عدالته لا بد من حمله على عذر فى الاول كسهو او غيره ولا يخفى ايضا انه على

تقدير تعدد المجلس ينقل الكلام منه الى شيخه الى ان ينتهى الى النبى صلى وح فنفى النقل عنه فى المجلسين لا بد من الجمع

بين الروايتين اذا كانت الزيادة مغيرة للمعنى ظاهرا كحمل المطلق على المقيد او حمل اعتبار القيد على انه مستحب ونحو ذلك

ذلك واذا لم يكن مغيرة فلا اشكال وقد ظهر بما ذكرنا ان مع عدم التغير لا اشكال فى قبول الروايتين جميعا وان كانتا

عن مجلس واحد فتذكر واعلم ان هذا فى صورة كون كلا من الروايتين مرة واحدة او نسا مرات كل واحدة منهما واما اذا كانت

٢٦٤

بل انما يترك لاحرفى التكليف اذ ثبت عنده انه وقوله هذا الفاضل مع انه لو بلغ الى الكل الخ وان كان يحكى بنزيله

على ذكرنا الكرمانى فى سالفه وفى عدم تعرضه لتحقيق الحق فيه بعد ان نظره ليس الى ذكرنا بل انه غفل عن القيد

الذى ذكره المحشى وحب انه ينتفى فائدة ذلك التكليف اسافا وردنا اورده وقد ذكر هذا الفاضل توجيها آخر لقوله

الشارح فان قيل لا يستحق الذكر كما لا يخفى على من نظر اليه لا لقرينة معاينة اسم مفعول اى قرينة عاينها وليس هذا

باجتهاد الصحابى بل هو عمل بالقرينة التى تشهد بها ظاهر الحال وفيه ان القرينة ربما كانت قرينة بزعمه ولم يصح انها عند لو

اطلعنا عليها فالعمل بها يرجع الى العمل باجتهاده والتقليد الشارح لو كان نصا كان انه سقط وعمل بخلافه ورد

على الظهور اذ على ما فهم من قوله بعد ذلك هذا اذا عمل هو بخلافه وحده لا يخرج عن بعد الشارح وفى العمل نظر الفرق

بين النص والظاهر انه تردد فى العمل بالنص وسبب العمل بالظاهر الاكثر وظاهره انه لا ترجيح لرجوع ان النص فرق

الظاهر فاذا رجح العمل بالظاهر فينبغى العمل بالنص بطريق اولى ان الظاهر لكثرة ما يترك بالاجتهاد من غير ترجيح معارض له فلو تجوز

لنا ترك عملنا باجتهاده بخلاف النص فانه لا يترك الا بناسخ فتركه له دليل وجود الناسخ فينبغى ان يجب علينا ايضا تركه باتباع

ذلك وليس هذا عملا باجتهاده لكن لما كان فيه ايضا احتمال ان يكون الناسخ ناشيا باجتهاده ولا يكون ناسخا فى الواقع

تردد فيه والظاهر انه ايضا العمل بالحديث كما ذكره المحشى الشارح فان عمل بخلافه الكل الاكثر فالفرق بين الكل الاكثر وبين

الصحابى وحده لما ذكره من ان الظاهر ان يكون الاكثر لا يعقل ان اكثر الامة يحتمل انه لم يبلغهم ذلك الخبر او انهم رجحوا خبرا

آخر بلغهم بترجيح له باجتهادهم بخلاف هذا الصحابى فانه مع سماع النص من الرسول صلى الله عليه لا يحتمل فى حقه عدم العمل به الا

لما ذكر من الناسخ فتامل الشارح خبر الواحد اذا خالف القياس الخ لما كان القياس مشروطا عند الاصوليين العلة اما

بطريق واما الحق عندنا فى هذه المسئلة فى الاولى انه ان ثبت العلة بدليل قطعى وكذا وجودها فى الفرع فالقياس

وكذا ان ثبت احدهما بقطعى والاخر بنص راجح على هذا الخبر ولو ثبت كلاهما بنص راجح فكذلك منهما ترجيح من

الخبر ترجيح باعتبار وحدة الظن فيه وللقياس ترجيح باعتبار رجحان كل من ظنيه فينبغى الاجتهاد وطلب الترجيح

خارج

خارج وكذا ينبغى الاجتهاد ان ثبت احدهما بقطعى والاخر بنص مساو واما فى غير هذه الصور فيقدم الخبر فى الثانى

لا بد ان يكون الاولوية قطعية فان ثبت الحكم فى الاصل بقطعى او راجح على هذا الخبر فالقياس مقدم ومع المساواة

ينبغى طلب الترجيح وبدونه يقدم الخبر فتدبر عن انهم يقدمون الخبر فى جميع المواضع الثلثة ان ثبت هذا فذاك

لكن الظاهر انه محض ادعاء واما المعلوم انهم كانوا هو يقدمون الخبر على القياس المعهود بينهم واما على خصوص

العلة القطعى فلا وعلى هذا فلا ينبغى الحكم بتقديم الخبر فى صورة تساوى بين العلة والخبر بل ينبغى التوقف فيه مع القطع بوجودها

فى الفرع او رجحانه على النص ويمكن فى الثانى ترجيح الخبر باعتبار وحدته واحتياج القياس الى ظنين وان كان احدهما راجحا والاخر

مساويا له فتدبر الشارح او جبينها الفرق بين القهقهة المعجمة وتشديد الراء المهملة الرقيق اى العبد والامة وفى

الردود انها رقيق بسيط الشارح الا نتوضأ بماء الحميم اى الحار على ما فى القاموس وذكره المحشى وفى الردود لا

بالنار وهو المناسب بالمقام والاضافة اضافة الموصوف الى الصفة وقيل المراد بالحميم الحمام وفى بعض الروايات بماء الحميم

فقياس ماء الحميم الظاهر العكس اى انه قياس المأكولات الحارة على ماء الحميم ثم لا يخفى انه على هذا القياس المذكور قياس كل

المأكولات الحارة على استعمال ماء الحميم فى الوضوء ولا يخفى بعد ما قيل بل لو نسبته الى ابن عباس الجليل الشأن بل بعيد منه

القياس مطلقا لكونه تابعا لامر المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه عارفا ببطلانه ومعلوم من طريقته بطلان القياس الا

ان يكون غرضه الالزام لمن عمل به فيورد الاستبعاد لكن يبقى الاول فالظاهر كلامه على البناء على العلم من خارج بان الوضوء

انما هو من امر يوجب معنونه يعبر عنها بالحدث فاذا الا ترى ان مسته النار بماء الحميم الذى يتوضأ منه فهو مطهر لا يتوهم

استعماله قذارة فيعلم منه ان مس النار لشىء لا يوجب قذارة فيه وظاهر ان خصوص الاكل لا يوجب قذارة فيعلم منه عدم صحة

نسبة هذا الحديث الى النبى صلى الله عليه وسلم ولا يبعد ايضا ان يكون عالما من خارج ببطلان الحكم وعدم صحة الحديث ويكون غرضه من هذا

الكلام تقريب انكاره الى افهام المستمعين لا تاسيس الانكار بمجرد ذلك هذا اذا حمل ما او ما على وجوب الوضوء بالاكل مما

النار كما هو الظاهر من عبارة الرواية ولو كانوا حملوه على وجوب الوضوء من استعمال ما مسته النار مطلقا فما ذكره قياس برهانى

وليس بقياس فقهي وهو ظ ثم انه لا يظهر من الرواية اشتراط كون ما مسته النار حارا في الحال بل هو مطلق فحملهم على ذلك
كانه لما علموا من خارج عدم وجوب الوضوء منه بعد ما برد فتدبر هكذا ينبغي تقرير الكلام في هذا المقام لا كما فعله بعض
الفضلاء فانه كتب على قوله توضؤا مما مسته النار الظاهر ان مراده هو وجوب الوضوء باكل ما مسته النار كما يظهر من الرواية المرفوعة
المنقولة ح لا يرفعه قول ابن عباس كيف نتوضأ بما عنه نتوضأ اذ بالوضوء بماء الحميم لا يلزم اكل ما مسته النار حتى
يلزم الوضوء هذا ولا يخفى ان ما قلناه لا يتضح بهذا القائل فان مقصوده ان ابن عباس دفع الخبر بالقياس ولم يتركه
احد سواء كان القياس المذكور صحيحا او فاسدا فقصد ان القياس المذكور لا يتضح بهذا الا بهذا الكلام انتهى وظاهره
الخلط بين القياس البرهاني والقياس الفقهي اذ ايراده على ابن عباس ناد بحمله على الاول وما ذكره في توجيه
كلام القائل لا بد من حمله على القياس الفقهي اذ لا شك ان كلام القائل انما هو فيه فتامل الشارح كيف
نصنع بالمهراس المهراس كما ذكره في الورود بكسر الميم حجر عظيم منقور كانوا يصبون فيه الماء للوضوء فلم تدر
من اين نغترف اي بناء على منع الشارع منه اذا لم نغمس فكيف نتوضأ منه لانه لعظمه لا يمكن تحريكه بحيث
يصب منه الماء على اليد الشارح كما هو للقياس اذ ليس في كلامهما ما يحمل على القياس الا استبعادهما الطهور خلافه
وكان استبعادهما الطهور بناء على حمل الراوي او غيره النهي في الحديث على الحرمة لادائه الى الحرج المسقط
الوضوء مع وجود المهراس اذ لم يتمكن من شيء اخر وقد علموا انه باطل واما اذا حمل على الكراهة كما ذهب اليه
اصحابنا لورود في احاديثنا الصحيح فلا استبعاد فيه ولا ظهور خلافه حقا او يمكن ايضا ان لا يكون مرادهما الاستبعاد
من الحكم بل يكون مجرد اظهار صيرورة الامر عليهم عسرا حيث انه لا يمكنهم في هذه الحال الوضوء بالمهراس وقد كان
شايعا بينهم او اظهار المستفتي لعلمه بوجه عند الوضوء بالمهراس للاحتياج الى تحصيل الذي يمكن ان يغترف الماء
۲ الشارح ولنا ايضا حديث معاذ وهو على ما نقله في الورود والعقود انه ع قال له حين ارسله الى اليمن للقضاء
بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد برايي فقال ص الحمد لله الذي

وفق

وفق رسوله لرسول الله لما يرضاه الله ورسوله انتهى ولا يخفى انه لا يلزم حمل الاجتهاد بالراي على القياس كما حملوه
بل يمكن حمله على الاولى على ما ورد فيه الكتاب والسنة بالخصوص وحمل الاجتهاد بالراي على الاستنباط مما ورد فيهما من
الاصول الشرعية علينا او العقلية الشرعية كاصالة البراءة والاستصحاب والاخذ بالاحتياط واشباهها فتدبر الشارح
حكم الاصل اي النظر في ان شرط في حكم الاصل في القياس كونه حكما شرعيا وغير منسوخ وثابتا بغير القياس من
الادلة لا بالقياس هذا هو موجود في هذا الاصل الام ولا فلا يتوهم على تقدير ثبوت الاصل الخبران قوله وجب الاجتهاد
في المتفرع الامرين المذكورين وهما العدالة والدلالة في خبر صحيحين على ان حكم الاصل الذي هو احد السنة يشتمل
على الامرين المذكورين فلم عده مرتين وكذا نفي المعارض وذلك لما عرفت ان المراد بحكم الاصل شرايط كونه اصلا وذلك
غير الامرين المذكورين ونفي المعارض كما افاده بعض الفضلاء وفيه تكلف فان الظاهر من حكم الاصل هو اصل الحكم
لا شروطه ويمكن الجواب عنه فانه لا بد في القياس من ثبوت حكم الاصل واما ورد عليه من اشتماله على الامرين
المذكورين فلم عده مرتين فجوابه ان النظر في ثبوت حكم الاصل لا بد منه في كل قياس ولما الامران الاخران فلا بد منهما ايضا
اذا كان دليل الاصل خبرا وح يزيد السنة على الامرين المعتبرين في الخبر وينضم حدا زيادة ما اعتبر في القياس على ما
في الخبر فذكر الامرين ايضا على هذا الوجه ليس فيه تكرار غير مستحسن واما اشتماله على نفي المعارض فهو سهو اذ ليس المراد بالمعارض
معارض حكم الاصل حتى يقال ان ثبوت حكم الاصل يشتمل على نفيه بل المراد كما سيجيء في بحث القياس معارض العلة في الاصل
فانهم شرطوا في العلة المستنبطة ان لا يكون لها معارض في الاصل بمعنى علة اخرى من غير ترجيح والا جاز التعليل
بمجموعهما او بالاخرى وعلى هذا ثبوت حكم الاصل لا يشتمل على ذلك فتامل الشارح وتعليلي في الجملة اذ يجوزان
لا يكون الحكم معللا بعلة اصلا بل يكون تعبدا محضا ولا يخفى ان هذا انما هو على طريقتهم واما على طريقة اصحابنا
فلا يجوز ذلك نعم قد يطلق على التعبد على ما لا يظهر لنا علته لا انه ليس له علة اصلا في نفس الامر فتدبر الشارح
وتعيين الجهة الوصف الذي به التعليل لا يخفى ان هذا يشتمل على الاول فيغني عنه لكن لما كان ينبغي ولا النطق لا

هو ما في تلك الكتب وليس لهم فيها اسناد اخرى والا لذكروه البتة وكون اصطلاح قدمائهم في ذلك على خلاف ذلك وعدم
استعمالهم هذا القول الا فيما اعتقدوه او المروي عنه عدلا غير ظاهر لنا بل الظاهر انهم اصطلحوا في ذكر علي كونه مرويا عنه عندهم
وعلى هذا فيتجه هذا القول لا يمكن الحكم بكون المروي عنه عدلا عنده فيكون من قبيل رواية مجهول الحال فلا يمكن الحكم به وهذا
في نحو قوله عن رجل اظهر واوضح اليه قوله من اصحابنا اذ لا يدل ذلك الا على صحة مذهبه لا على عدالته ولو علم لا لاتكل على كونه عدلا
عنده فيتجه ذلك ان يشكل لنا العمل به اذ ربما كان عدلا عنده ولم يكن عدلا عندنا لو عرفناه بظهور خارج لو انه لم يظهر
لنا او ليس لنا ان يكون جارحا عندنا ولم يكن جارحا عنده ومما نقل عن الشيخ من عمل الطائفة بالمراسيل عند سلامتها عن المعارض
لم يثبت عندنا بوجه صحيح حجة ويمكن ان يكون عملهم بها في خصوص المستحبات والمكروهات وفي غيرها ايضا بعد ضمها بامور
اخرى من جهة من اصل او شهرة بين الاصحاب ونحوها وبالجملة فالظاهر انها تصلح للتأييد والترجيح واما في التأسيس
للاحكام بها فلا الا في المستحبات والمكروهات كما ذكرنا لتسامح الخطب فيهما ولما ورد بطرق متعددة فيهما الصحيح من
حديث من بلغه شيء من الثواب [illegible] لظهر انه لو علم من عادته انه لا يروي الا عن عدل او وصف الرجل صريحا بالعدالة
يشكل الحكم لما ذكرنا بعد التسليم للترجيح ومؤيد قوي واحسن منه بعيم الشم واما الثابت بالاستدلال او
الظنية ارادوا او الاجماع الذي يثبت اصله بالاستدلال كالاجماع السكوتي فان كونه اطلاعا على نص وروي لا يمكن
الاستدلال على ما سبق والثاني الاجماع الذي يثبت حجيته بالادلة الظنية كالاجماع المنقول بخبر الواحد عندهم
على حجيته بالظن كقوله نحن نحكم بالظاهر كما سبق ولا يخفى انه لا بد من تقييد الاستدلال ايضا بكونه ظنيا اذ لو ثبت اجماع
بالدليل القطعي فلم يكن خارقه منكرا فلا ريب في كونه محيطا قطعا وهو ظ وبهذا يستوضح ان مجرد النقل لا يوجب الجزم
بذلك اعلم ان هذا الايراد يمكن توجيهه بوجوه الاول ان يكون ايرادا على لفظ الجزم الذي ذكره الشارح ويكون حاصله
ان مجرد النقل عن رسول الله ص ولو بسند عدل لا يوجب الجزم بكونه قول الرسول بل قد يحصل الظن وبمجرد ذلك يصح
روايته عنه والحكم عليه اذا كان الرواة عدولا فهم منه رواية الحديث عنهم ونسبته اليه والاعتماد عليه لا بو

وقال المحقق ره اذا قال اخبرني بعض اصحابنا وعنى الامامية يقبل وان لم يصفه بالعدالة اذا لم يصفه بالفسق لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة ولم يعلم منه الفسق المانع من القبول فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل لامكان ان يعني نسبته الى الرواة او اهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول انتهى ولا يخفى ان هذا انما يتمشى على مذهب من يكتفي في العدالة بظهور الاسلام وعدم ظهور الفسق [illegible] والمشهور المعروف الى ضم لا على ما هو المشهور المعروف مستورا فتدبر

الجزم

الجزم بكونه قوله ص فكيف يدعي ههنا ايهام ذلك من هذه الرواية وما ذكره في دفعه يمكن توجيهه بوجهين احدهما انه
ليس المراد ايهام ذلك بمجرد روايته بل ايهامه من اطلاق قوله حيث يقول قال ص فان ظاهره الجزم بكونه قوله ص وهذا
بخلاف الروايات المسندة فان كل راو فيها يسند القول الى المروي عنه وهو جازم به الى ان ينتهي الى الراوي الاخير الذي
يسنده اليه ص وهو ايضا جازم به لكن ليس في رواية السابقين جزم بكونه قوله ص بل انما يحصل لهم برواية العدل الظن
وكلا منهم يريد ان ليس في روايتهم ما يوهم جزمهم بكونه قوله ص بخلاف المرسل فان قوله قال ص يوهم جزمه بذلك فلا بد من كون
الراوي له عدلا حتى يحصل له الجزم والا لكان مدلسا وثانيهما ان يحمل الاسناد في كلامه على الاسناد اليه بحسب الشرع
حتى يصح شرعا ان يقول قال ص كذا وهو بان يكون المروي عنه عدلا فيكون المراد ان ظاهر الاطلاق هو الجزم بالاسناد
بهذا المعنى لا بكونه قوله ص وعلى هذا فلا يرد ما اورده المورد من ان في الروايات المسندة مع كون رواتها عدولا لا يحصل الجزم
فكيف يدعي ههنا ايهام الجزم اذ غايته ايهام صحة الحديث لا ايهام الجزم بكونه قوله ص اذ بعد حمل الاسناد على ما ذكرنا
يرجع ما ذكره ايضا الى دعوى ايهام الجزم بصحة الحديث لا بكونه قوله ص فلا ايراد عليه ونقل عن المحشي في بعض النسخ
حاشية ذكر فيها ان الاظهر في دفع الايراد ان يحمل الجزم على الظن المعتبر شرعا فانه احد وجهيه وهو ان الجزم بالنقل
بالاطلاق يستلزم الحديث الى النبي ص وفيه نظر لان في الحديث المسند الذي كان رواته كلهم عدولا لا يحصل الجزم
بكونه قول النبي ص بمعنى عدم تجويز الخلاف اذ يمكن الكذب من العادل وان لم يقع فالصواب حمل الجزم على ما ذكرنا ويمكن حمل كلام
على ما ذكرنا فتامل انتهى ولا يخفى ان حمل الجزم على ما ذكره الشارح يصح جوابا عن الايراد المذكور لكن جواب رح الشارح بما
التقريرين اللذين ذكرناهما كما ذكرنا واما ما ذكره من النظر فان اراد ان في الحديث المسند الذي ذكر لا يحصل الجزم بمعنى
الذي ذكره مع انه لا ريب في صحة اسناده الى النبي ص بمجرد الظن الحاصل به فكيف يدعي ههنا ايهام الاسناد اليه
للجزم بكونه مقول قول النبي ص فقد ظهر دفعه بالتامل فيما ذكرنا في كلا من التقريرين ولا حاجة له الى البيان وان اراد انه
يصح الحكم باستفادة الجزم من ظاهر الاطلاق وجعل ذلك مع حمل الكون الواسطة عدلا او مع عدالة الواسطة ايضا لا يحصل الجزم

بكونه معقود قول النبي عم فلا يخفى انه لا نجاة له على التقرير الثاني الذي ذكرنا واما على الاول فيتجه ظاهر الكلام فيه
هين اذ يمكن حصول اسناد كلامه على ما هو الغالب من عدم الجزم المذكور بدون عدالة الواسطة فيظهر منه ان ايهام
الجزم المذكور لها ولا يضره انه قد لا يحصل الجزم مع عدالة الواسطة ايضا اذ لا يلزم منه الا ايهامه لما ادعيه علية
ايضا وهو لا يضره ولئن حصول ما ادعيه ممتنع حتى يستند له على فحوى الاستفادة المذكورة ويظهر من فساد
الايهام المذكور على انه ايضا يمكن توجيه كلامه بعدما تبين استفادة الجزم من ظاهر الاطلاق انه اذا لم يمكن
ذلك فلا اقل من ايهامه لعدالة الواسطة بناء على انه مع عدالة الواسطة يحصل الظن المعتبر شرعا المقام
مقام الجزم بل يمكن حمل كلامه على هذا سواء امكن حصول الجزم ام لا فافهم واما ما ذكره من امكان حمل كلامه على ما قرره
فالظاهر حمل الجزم في كلامه ايضا على الظن المعتبر شرعا ولا يخفى انه لا يكون مناط وجه الاندفاع مذكورا في
كلامه ايضا فالظاهر حمل كلامه على هذا ما ذكرنا من التوجيه بناء على الاول من الوجه الثاني في توجيه الايراد المذكور
ان لا يكون بناء على مجرد المناقشة في لفظ الجزم بل يكون تتميم كلامه بعد ما ذكر من كفاية الظن في النقل انه اذا كفى
الظن فيه وجاز الرواية عنه بعنوان انه قال عم بالظن الحاصل من رواية الواسطة العدل فربما حصل الراوي الظن
بروايته عن العدل ايضا ونسب القول اليه عم بناء على ظنه في روايته لا توهم عدالة الواسطة والظاهر انه لا ينبغي
شيء من الاجوبة المذكورة من الجواب حاصله ان الظن الحاصل بقول العدل لما اعتبره الشارع فهو بمنزلة العلم
ويجوز نسبة القول اليه عم بسبب ولو يا الظن الحاصل بخبره فلم يعتبره الشارع في جواز نسبة القول اليه عم بدون
جزم بمجرد الظن بالرواية بسببه فلا يحتمل في رواية العدل ان يكون نسبة القول اليه عم بذلك الظن الا بدا ان يكون
برواية العدل ولو سلم انه يجوز روايته بذلك العنوان بهذا الظن فلا يخرج عمله ايضا بل ويكون المراد بالايهام
عدالة الراوي ايهام عدالته او ما يقوم مقامها من الظن الحاصل بالقراين ولو قيل انه على هذا التقرير يلغو نفي
ما اعتبار الجزم وكفاية الظن على تقدير اعتبار الجزم ايضا يمكن ان يقال انه جزمه لا يوصف كون الراوي عدلا الخ

ان يحصل

ان يحصل له الجزم بالقرائن وان لم يكن ثقة وبعد ذلك نقول يكفي في الحجية جزم العدل بكونه قوله عم ولو بالقرائن وانما
ذكر ايهام خصوص عدالة الراوي بناء على ما هو الغالب من عدم حصول الجزم له بدون ايه غير العدل وهو الظن في
الظن في ظن الراوي بصحة روايته لا يصلح حجة لنا بل لا بد من جزمه او كون روايته من عدل فلذا تمسك بانه فلا يكفي
الظن حتى يرد ما اوردنا والوجه الثاني في توجيه الايراد المذكور انه يكون ايرادا على لفظ الجزم كما في التوجيه الاول
ولكن لا يكون بناء على ما ذكرناه بل بناء على مذهب من يجوز الرواية بالظن كما اذا كتب حديثا سمعه منه عم ولم يذكر
متذكرا له ولكن قد حصل له الظن به لمعرفة خطه والجواب هو ما نقلنا عن المحشي في الحاشية وهو ان المراد
بالجزم العلم المعتبر شرعا فخصوص نقل الحديث بذلك الوجه كالشافعي وابي يوسف ومحمد اعتقدوا ذلك علم معتبر
شرعا ومن لم يجوزه كابي حنيفة لم يعتبره فلا ايراد على مذهبه فتامل بل الاصوب انه يقال هكذا اشار بقوله فلا صوب
الى انه يمكن حمل كلام شارح الشرح ايضا على ما يوافق هذا بان يكون مراده ان هذا انه ليس في الواقع وذلك بعيد عن
ائمة النقل لمعرفتهم بكون ذلك تدليسا وان لم يكن بعيدا من غيرهم لعدم معرفته بقوانين نقل الحديث فعلى تقدير
كون ذلك تدليسا فلا يبعد صدوره منه فالاصوب في تقرير المسئلة اي في تقرير المذهب المختار فيها اي الظن
المعتبر شرعا هذا التقييد لدفع ما ربما يتوهم ان مجرد احتمال عدم التعديل مع الجزم بانه لا يلزم عدم حصول الظن الظن
اذ قد يحصل الظن بخبر غير العادل فبعد هذا التقييد يندفع ذلك لان الظن الحاصل بخبر غير العادل ليس بمعتبر شرعا
وحمل الشك على ما ذكره لدفع ما ربما يتوهم ان بما ذكرت وان امكن تصحيح قوله لا يحصل الظن لكن يبقى انه لا يصح قوله مع
بقاء الشك اذ الشك لا بد فيه من تساوي الطرفين وقد عرفت ان خبر غير العادل يكون راجحا فحمل الشك على الاحتمال الاحتمال
الصادق في الظن المعتبر الشرعي وهو يحصل باعتبار عدم تعديله اذ مع عدم التعديل لا عبرة شرعا بالظن الحاصل بخبره
ويمكن دفع الايراد بحمل الشك على الشك في القبول والظن على الظن بانه لا على الشك في اصل الخبر لمعني الذي ذكره
المحشي لجواز ان يكون احتمال التعديل راجحا ويمكن دفعها بان مراده بقوله كما يجوز تساوي التجويزين كما هو ظاهر ا للتقسيم

والظن به فلا يتوجه شيء منهما لكن معني
كلام المنازل على التقرير مشابه لما حرر
انه مجرد احتمال عدم التعديل لا يلزم الشك
في القبول او في اصل الخبر صح

الاخر متبادرة فقط كما هو ظاهره لا متبادرة ايضا كما في جميع التوجيهات التي ذكروها بعد ذلك وعلى تقدير وجوده فلا ظهور
ان يحمل على انه لا اي وان كان مشتركا لتبادر الاخر ايضا او لم يتبادر شيء منهما للبس وبهما وعدم ترجيح لاحدهما
فلا وجه لمبادرة احدهما دون الاخر عنده اقول فيه نظر لانه لو كان اه قلت يمكن ان يقال انه من حمل المبادرة على سبيل
الخطور من علامة الحقيقة اذ ليس المبادرة على سبيل الخطور مع احتمال ان يكون هو المراد اي يكون ذلك الاحتمال ايضا متبادرا
ولا شك ان الجزء واللازم متبادر من حيث الخطور لكن ليس ذلك مع تبادر الاحتمال المذكور ايضا فيهما لو الاحتمال المذكور فيهما
خلاف المتبادر فافهم او لم يتبادر شيء منهما عنده من قال اه قلت لا يخفى ان عنده من قال ان العلامة عدم سبق غيره يجب في
كل من معنيي المشترك انه لا يسبق غيره الذي لا يكون حقيقة فيه لانه لا يسبق غيره مطلقا اذ لا مجاز في سبق غيره ايضا
معه اذا كان حقيقة فيه ايضا لا بد من ذلك والا لوجد علامة الحقيقة في معانيه المجازية لعدم سبق غيره عليها او نقول
المعتبر في كل من معنيي المشترك عدم سبق غيره عليه وهذا لا ينافي تبادر كل منهما اولا وسبقها على سائر المعاني بل لا بد من
ذلك والا لزم ما ذكرنا من وجود علامة الحقيقة في معانيه المجازية والحاصل انه لا بد في المشترك على اي وجه حمل العلامة
من تبادر كل منهما بدلا وهو المراد من تبادر الاخر ايضا الذي ذكره اولا ولا مجال لاحتمال عدم تبادر شيء منهما اصلا كما هو
الشق الثاني وان اريد بعدم تبادر شيء منهما عدم تبادر شيء منهما على الاخر وعلى غيره من المعاني مطلقا فذلك لازم
لكنه لا يقابل الشق الاول اذ المراد بتبادر كل منهما على سائر المعاني لا على الاخر ومطلقا اذ لا يمكن تبادر كل من المعنيين
كذلك فكيف يدعي ان اللازم في المشترك على تقدير العلامة الثانية هو ذلك ويمكن ان يتكلف ويقال انه ليس بين الشقين
تقابل بل بنائهما على مجرد تغيير العبارة بناء على العلامتين فعلى العلامة الثانية يلزم ان يتبادر الاخر ايضا اي يتبادر
كل منهما على ان يكون هو المراد بدلا وان يكون كل منهما سابقا على غيرهما من المعاني وعلى العلامة الاولى نقول يلزم ان لا يتبادر
شيء منهما اي على الاخر وذلك ايضا يحصل بكونهما معا في التبادر والسبق على غيرهما فرجع الشقين الى شيء واحد والتغيير
في مجرد العبارة والمراد انه على تقدير الاشتراك لا يمكن تبادر احدهما على الاخر كما هو المفروض في الامر بل لا بد من كونهما معا

في التبادر

في التبادر والسبق على غيرهما وان المراد احدهما بدلا فافهم في الحاشية بل المراد انه اه قلت العبارة من هنا
الى اخر الحاشية مختلفة جدا ولا يظهر لها توجيه اصلا والظاهر بدلها او نقول بل المراد انه على تقدير العلامة الثانية لا بد
من تبادر كل منهما والا لوجد علامة المجاز في غير المتبادر وكذا على تقدير العلامة الاولى لا بد من عدم تبادر شيء منهما
والا لوجد علامة المجاز في كل منهما او في احدهما ولا يخفى انه على هذا فالمدار في الشقين على علامة المجاز ولا اختلاف فيهما
بلا تفاوت فيهما على انهما ان يتبادر غيره فانتفاء علامة الحقيقة والاصل فيها لا الحاجة له فالظاهر في توجيه ما ذكره في اصل
الحاشية اي يقال ان المعنى وان كان لا يلزم شمول لها لكن العلامة المذكورة مسلمة عندهم وبناء الكلام عليه فتامل
ويعترض به شارح الشرح حيث قال هذا كلام ذكره شارح الشرح في توضيح قول الشارح يؤدي الى صحة دلالة العام على
الاخص كما ذكرنا من [illegible] بعينه يعني بان يفهم من الحيوان الانسان خاصة لانه يفهم من اطلاق الامراة والاستخبار انه ليس
بصحيح فان يكون ذلك اصطلاحا فالمراد يمكن ان يكون بيانا لما هو معتقد الشارح والظاهر ليس فيه حديث الاجماع والاتفاق
فالاولى ان يستشهد بكلام شارح الشرح به بما ذكره في الحاشية التي عنونها بقول الشارح وانه مجمع عليه حيث
قال فان قيل قد حكى الامدي عن ذلك ان [illegible] كونه حقيقة في الشان وفي الصفة قول ابي الحسين قلنا قد استشهد فيما بينهم
انه لا نزاع في كونه امر موضوعا للقول المخصوص حقيقة وان ابا الحسين يجعله مشتركا بينه بخصوصه وبين الشان
والصفة ونحو ذلك حتى ان اطلاقه حقيقة على القول المخصوص تارة يكون بخصوصه وتارة من حيث انه من افراد
الشان والصفة بمعنى فكونه حقيقة في الفعل فانه لا يكون الا باعتبار انه الشان انتهى في المحشي اقول فيه نظر
قلت فيه نظر لان المجيب ايضا ذكر ان ما ذكر في الدليل انما يستقيم لو لم يدل دليل على خلافه وفيما نحن فيه قد تحقق الدليل
على المجاز او الاشتراك في الاول لو لم يعتبر ذلك لوجب مطلق الحمل على التواطؤ دفعا للاشتراك والمجاز لزم دفع
الاشتراك والمجاز واسع فلا اتجاه لما ورده من النظر اصلا والظاهر ان المحشي او لا غفل عن كلام المجيب وجوابه عن
على الدليل بانه يوجب دفع الاشتراك او المجاز فكتب الحاشية ثم تفطن بفساده وضرب عليها ولذا لم توجد في بعض النسخ

وبقي في بعضها وانت تعلم ان هذا بدليل ولاله ظاهرة اه هذا ما وعدناك انه سيذكر المحشي ان هذا القول من
يدل على ان مراده هنا كونه حقيقة في القول المخصوص بخصوصه ولولا ان فيه الاستعلاء لما استحق الذم اذ لا
للذم عند طلبه الادنى من الاعلا اذ لم يكن فيه استعلاء واعترض عليه بعض الفضلاء بمنع ذلك لجواز ان يكون
الذم لتوهم عدم التسفل عما هو اللائق بالادنى التسفل ولا يخفى ان ما نجده من الذم على امر الادنى للاعلى انما هو من ان يكون
بمجرد كونه اللائق الذي هو التسفل بالخضوع على انا نجد من قبيح جدا وح فليس هو الا الاستعلاء غير كونه
يكون فيه استعلاء يتعلق بالكف بلا لحن وهو ظ دون كف عن الزنا اذ دلالته على الكف من حيث الجوهر لا تخفى عليك
يظهر عدم صدق تعريف النهي عليه واما صدق تعريف الامر عليه فلانه غير خفي اذ تعريف الامر على هذا ما يدل بالصيغة على
اقتضاء فعل غير الكف وهو بظاهره لا يصدق على كف فتوجيهه ان المراد غير الكف من حيث هو كف اي يكون مدلول صيغته
طلب فعل لا من حيث انه الكف من حيث هو كف وظ على هذا ان كف بصيغته انما يدل على طلب فعل ما كسائر الاوامر لا خصوص
الكف وانما التعلق فيه دلالته على خصوص الكف بما ذكره من صيغته وهو ظ . الاقرب ان يجاب بما سبق عن المحقق
اه قد ذكرنا هناك ما هو الحق في توجيه كلام الشارح وبينا فساد ما ذكره المحشي في توجيهه فلا حاجة الى تطويل الكلام باعادته
لكن ما ذكره المحشي هنا كهو الوجه الاخر الذي ذكره ههنا واما الوجه الاول فكان حاصله ان الكف والترك ان
بعنوان مستقل بحيث اذا عبر عنه بكلمة مستقلة ككف فهو ايجاب واما اذا عبر عنه بعنوان غير مستقل بحيث اذا عبر عنه
عبر عنه بحرف السلب الوارد على فعل فهو تحريم ويرد عليه ايضا عدم انطباقه على كلام الشارح كما يظهر بالتامل فيما ذكرناها
في بيان مراد الشارح عدم انطباق ما ذكره المحشي عليه لما اوردنا عليه هنا من لزوم كون اترك الفعل تحريما البتة اذ المقصود
بالذات فيه هو الترك لا الفعل انما يرد على ما ذكره هنا وهو التوجيه الاخر الذي ذكره ههنا ولا يرد على هذا الوجه كما
لا يخفى لكن على التوجيهين لا حاجة الى تقييد غير الكف بان لا يكون نقضا كما ذكرنا هنا ان في التوجيه الاخر مثله التوجيه الاول
كما لا يخفى في الحاشية اذ ح يلغو قوله غير كف فقد ذكرنا هنا انه ليس لمجرد كونه لغوا بل يكون نقضا لكن يمكن توجيهه

بوجه

بوجه لا يكون نقضا على التوجيه الذي ذكرنا ولا يجري ذلك على توجيهي المحشي كما يظهر بالرجوع اليه والتامل فيه
قال في شرح الشرح لا يخفى قال بعض الفضلاء اقول غرضه ان استدلال الشارح بهذه الاية على عدم اعتبار الاستعلاء
في الامر غير تام وانما يتم لو كانت مستعملة في محل النزاع وليس كذلك بل هي مستعملة فيما هو مجاز قطعا لان الامر في هذه الاية
مستعمل على سبيل التضرع او التمني والامر المستعمل على سبيل التضرع او التمني مجاز قطعا اتفاقا فهذا الامر
مجاز قطعا وانما الخلاف في الامر المستعمل لا على سبيل احد الثلثة هل هو حقيقة ام مجاز فلا ينفع هذه الاية فيما هو
لانه مجاز قطعا فسقط ما اورده عليه المحشي الشيرازي اولا بان الاصل في الاطلاق الحقيقة وذلك لان هذا الاطلاق ليس
في موضع النزاع بل هو فيما هو مجاز قطعا والاصل في الاطلاق الحقيقة لو لم يظهر خلافه والحال انه ادعى ان كونه فيما هو على سبيل
التضرع مجاز قطعي وكذا ما اورده عليه ثانيا بان ما ذكره على تقدير التسليم لا يدل على انه في المطلق مجاز كما هو رأي الا
وذلك لانه ليس غرض شارح الشرح اثبات ان في المطلق مجاز بل غرضه انه لا يثبت بهذه الاية كونه في غير الاستعلاء
الذي هو موضع النزاع حقيقة لانه لم يستعمل فيه الاستعمال فيه مجاز فيه قطعا ولا يلزم على المعترض اثبات كونه في
المطلق مجازا وهو ظ والعجب ان المحشي عرف ان هذا تم توجيهه بقوله الا ان يقال مراده بقوله على سبيل التضرع
او التمني ما لا يكون على سبيل الاستعلاء ففساده لانه على هذا يصير دعواه كما فهم من انه استدل على كونه مجازا في المطلق
مصادرة وكيف يدعى القطع في المدعى الذي هو موضع النزاع فتدبر وكانه حمل قوله بانه مجاز على انه مجاز في موضع النزاع
وحمل قوله للقطع على انه استدلال على هذا المدعى فاورد عليه ما اورد وقد عرفت فساده وان مراده انه مجاز مستعمل
في غير موضع النزاع فلا يفيد في الاستدلال وقوله للقطع دليل على انه مستعمل في غير موضع النزاع فتدبر انتهى ولا يذهب
عليك ان الظاهر ان مراد شارح الشرح هو ما فهمه المحشي ويرد عليه ما اورده ولو حمل على ما حمله عليه هذا الفاضل فيرد عليه انه من
علم الاتفاق على مجازيته الامر المستعمل على سبيل التسفل والتمني اذ ليس يعني ذلك في كلام شارح الشرح وكلام الشارح ايضا
في نقل المذاهب لا يدل عليه بل ما نقل عن الاشعري من ان هذا الشرط ظاهره انه بدونه لا اشتراط شيء بدله اصلا والا لكان

الحد ان الامر هو القول المقتضي عمل المخاطب بما يتضمنه هذا القول ولا يخفى صدق هذا الحد على النهي خصوصا على
مذهب من قال المطلوب في النهي ايضا هو الفعل اعني الكف دون العدم هذا لو توقف في حمل لفظ الفعل على الاستفهام
ايضا وكان بظن اخراجها بلفظ الفعل هذا يتم لو اضيف الفعل الى المامور به كما فعل القاضي واما على ما وجهه الشارح
من ان المراد من الطاعة فعل المامور به العمل بمضمون الكلام فلا شك في جريانه في النهي والاستفهام ايضا لانهما
يقتضيان عمل المخاطب بمضمونهما وصدقه على الالتماس والدعاء بعد تفسير الطاعة بفعل مضمون الكلام اظهر من ان
يخفى ويمكن ان يلتزم الاخير ان لم يكن خلافه قطعيا كما فهم من كلام شارح الشرح سابقا فطهارت الحد تكفي في
دفع الدور ويخرج الحد عن كونه مطردا انتهى ويمكن ان يقال ان مراد الشارح بفعل مضمونه ليس العمل بمضمونه حتى يتوجه صدقه
على النهي بل اراد به فعل الفعل الذي يذكر في ضمن هذا القول وعلى هذا لا يتوهم صدقه على النهي اذ الفعل المذكور
في ضمنه هو المنهي عنه وظاهر ان النهي لا يقتضي فعله واما الكف فليس له ذكر في الكلام ولو سلم فلا نقض على طرد
الشارح لانه ان اراد الكف يكون ايجابا فيمكن عده امرا ايضا بهذا الاعتبار وانما يكون نهيا في ما اذا نسب
الى الزنا مثلا وعدم ورود النقض بالاستفهام ايضا على ما ذكرنا ظاهر واما صدقه على الالتماس والدعاء فليس بمحذور
عند الشارح بل لا بد منه حيث الحق عدم اشتراط الاستعلاء فقد عرفت ان الظاهر شموله للدعاء والالتماس وان
القطع الذي ذكره شارح الشرح ليس معناه ما فهمه هذا الفاضل من انه لا يتوقف عليه فتذكر وما قررنا يظهر اندفاع
ما اورده على الوجه الثاني ايضا حيث قال بعد ما سبق انما عرفت ان هذا الحد لا يفيد حقيقة الامر عن ان يدعي
لا بد من معرفة هذه الامور اذ عرفت ان الحد المذكور مع قطع النظر عن التمييز المذكور يصدق على غير المحدود فظهر
ان التمييز الحاصل بالحد ما هو حاصل قبل الحد غير مفيد فيما مر انتهى لكن هذا الايلام ما سبق منه في بحث الجنس
قال بعض الفضلاء بعد ما نقلنا عنه في الحاشية السابقة ثم ما ذكره المحشي التبريزي في قصور الحوالة فانما هو على
ما قرره هو كلام الشارح واما على ما قررنا فالحوالة صحيحة فابتدعوا العجب ان شارح الشرح حمل كلام الشارح ثمة على بطلان الحوالة

فكيف

فكيف يمكن حمل قوله وفيه ما لا يخفى على قصور الحوالة انتهى وهذا الفاضل لم يكتب على كلام الشارح ثمة شيئا اصلا
كتبه هنهنا على الجواب الثاني هو ما نقلنا عنه في الحاشية السابقة ولا يظهر منه تقرير اخر غير تقرير المحشي الذي حكم
بقصور الحوالة فيه فلا ندري ما التقرير الذي حكم بصحة الحوالة فيه واما ما ورد من قوله والعجب فهو عجيب جدا اذا المحشي
لم يحمل قول شارح الشرح وفيه ما لا يخفى على قصور الحوالة بل على عدم صحة الجواب الذي ذكره هناك وانما مراده بقوله
الحوالة في التقريب لا في الذي ذكره المحشي فاين هذا من ذاك فكان مراده مع قصور عبارته ان شارح الشرح
هناك حمل كلام الشارح على التقريب لا في الذي ذكره المحشي ههنا وحكم بصحته وقصور الحوالة فيه فكيف حمل ههنا
ما نقله ههنا على وجه لا يصح كما فعل المحشي وجوابه ان شارح الشرح هناك قرر الجواب على الوجه الاول
الذي ذكره المحشي ههنا لكن حكم بعدم انطباق تقرير الشارح عليه وعدم صحة ما ذكره في نفسه ثم ذكر له تاويلا فلا
يرجع اليه فههنا حمل كلام الشارح على ظاهر ما ذكره ثمة وحكم بعدم خفاء ما فيه ولم يتعرض لما ذكره هناك
واما ما يحمد الله لو حمل على ذلك لم يبق فرق بينه وبين الجواب الاول الذي ذكره لكن يمكن الفرق بينهما بما ذكره المحشي في
وارادوا بالخبر ما هو ملزوم وصدقه على هذا يمكن ايضا دفع ما اورده بعض الفضلاء على التعريف وهو انه يصدق على الاخبار
الواقعة في الكتاب والسنة عن الثواب على الافعال الصادرة عن الانبياء وغيرهم بطريق القصة والحكاية الشرح وكان الطلب
نوعا منه اي كان الطلب المعنى الذي استعمله الاشاعرة في تعريف الامر نوعا من الكلام النفسي والالفاظ المعتبرة استعملوا
الطلب واراد وابه معنى الارادة وبهذا المعنى يمكنهم استعماله في عدم الامر كما استعملوا الارادة في حده كذا افاده بعض
الفضلاء والمراد به تهذيب الاخلاق فان اصل تهذيب الاخلاق ايضا مما يترتب عليه ثواب الاخرة ولعل الغرض من مجرد به
ربما افاد ذلك بحصول بعض الافعال المستجلبة للثواب بل الظاهر ان ثواب الاخلاق الحسنة اعظم من ثواب الافعال وفي
بعض المندوبات لو لم يقدم عليه الا دب يكفي ترغيبا كما يليق فان كل مندوب ادب وان جعل بعضهم قسما مغايرا للمندوب انتهى
والظاهر ان الادب انما يستعمل فيما يستحسن في السلوك مع الغير بمجاري العرف والعادة وان ترتب عليه الثواب ايضا والمندوب اعم منه

الندب

او يختص بما لا سبيل لاهل العرف اليه فاستحسنه الارشاد فاستشهد بما في المحصول والفرق بين الندب والارشاد ان

الندب لثواب الاخرة والارشاد لمنافع الدنيا فانه لا ينقص الثواب بترك الاستشهاد ولا يزيد بفعله ومن التهديد الانذار قيل

في المحصول انه بعد عن التهديد وقرب منه الانذار كقوله تعالى تمتعوا وان كان قد جعلوه قسما اخر لتميزه والفكار من جعله قسما

اخر اراد بالتهديد ما يكون المامور به فيه منهيا عنه في الواقع واريد الامر به على هذا الوجه انه ربما صاحب ليترك الماموريه

له مع العداوة الخ انه لم يذكر حاله سوء حاله وفي الانذار ليس المامور به قبيحا بل الغرض منه اعلام المخاطب بما يحل به

بعد فعل المامور به ليستحي فتصنع قبل ذكره انه ليس له المهلة الا بعد ما وقع منه المامور به وبعد وقوعه يحل به

بلا مهلة وانه لا يمكن له ان يتدبر في رده قيل والاذن جعله للاذلال الظاهر كالتهكم من كونه للتعجيز الاهانة والاذلال بمعنى

واحد وهو ان يفعل بالمخاطب ما يصير به هينا ذليلا واما ما يقصد به قلة المبالاة به فهو ليس بالاهانة بل هو استهانة

واستذلال واحتقار بمعنى عد الشيء هينا ذليلا حقيرا وربما يراد بالاهانة والاذلال والاحتقار ايضا بهذا المعنى ومن

هذا يظهر ان ما ذكره الفاضل من النسبة لا وجه له فانه لو اريد بالاهانة المعنى الاول فالاولى ان يتمثل لها وكذا الاذلال

بالمعنى الاول لانهما بمعنى واحد وان اريد بها المعنى الثاني فالمناسب التمثيل بما هو الابتدائية وكذا الاحتقار

وبهذا ظهر ان ما سموه احتقارا قد عرفت ان الاهانة معنيين وكذا الاحتقار وفي كل منهما يتحد معناهما وليس الاحتقار

معنى غير ما سموه الاهانة كما ذكره وقيل في الفرق بينه وبين الاهانة ان الثاني انما يكون بفعل او بترك اي فعلا او تركا بالنسبة

الى المخاطب يوجب اهانته وهذا انما هو الفرق بين الاهانة بالمعنى الاول الذي ذكرنا وبين الاحتقار بمعناه الاول اي عد

الشيء حقيرا وقد عرفت انه اذا حمل الاهانة على ذلك المعنى فالنسبة التي نقلها عن الفاضل لا وجه لها وانما يتجه ذلك على

تقدير حمل الاهانة على المعنى الثاني ولم يكن غير الاحتقار بهذا المعنى فتدبر والحاصل ان الاهانة هو الانكار كانه تعد

للنقض

فان الاهانة تنبئ من المعنيين ليست الا الانكار الخ ولذلك يكون ما امر به هو اعلى منه بذلك شرا الحال هذا الا

هم

ليس بمحضر دعاتنا ومذهبنا كما هو الظاهر من توقف دعاة مذهب المعتزلة اعتبار العلو فهذا خارج عن المحدود وعندهم

فلا نقض

فلا نقض عليهم بقصد اثبات كون هذا من المحدود بالدليل حتى يتم عليهم النقض وظهر ان لا خصوصية للنقض بالمذهب فان جاب

اجاب بمنع الدليل المذكور كذا افاده بعض الفضلاء فتامل اعادة فانه اعادة لما لم يقبله الناقض من غير زيادة

اي ما ذكره الشارح في الجواب على هذا التوجيه كذا لم يزد فيه شيئا يظهر من الجواب اصلا وانما الزيادة من شارح

الشرح ويمكن دفعه بما افاده بعض الفضلاء وهو ان مراد شارح الشرح ان المتبادر من هذه العبارة هذا المعنى فانه

المجيب الى ان الناقض غفل عن العبارة وان المتبادر منه معنى لا يصدق على الحكاية والتبليغ ولهذا اعاده في الجواب بعينه

رح

عبارة التعريف وعلى هذا فيندفع ايراده الاخر بانه اذا تكلف فيه تم ورد على المحشي انه لو كان ايراده الاول على شارح

الشرح حقا لورد على توجيه الذي اختاره ايضا لانه ليس الا اعادة للعبارة فكيف فهم منه ان القول المنتسب الى من صدر

جهين

عنه او لا الى غيره الا بدعوى تبادر ذلك عن لفظ قول القايل وهو مشترك فيما بين المعنيين ولا يخفى الفرق بين التوجيهين

فان في توجيه شارح الشرح ليس الا اعادة عبارة التعريف بعينه من غير زيادة ولا اشارة الى وجه دفع النقض اصلا بخلاف

ر

توجيه المحشي فان فيه وان اعيدت العبارة بعينها لكن اريد بها معنى اخر غير ما قيل في التعريف فان المعتبر في التعريف هو المفهوم

بين

لا من العبارة المعادة هو القايل وفيه اشارة الى وجه دفع النقض وهو ظاهر هذا وان كان قوله لا لغيره افعل لكنه قول الغير

في

لا في الاول وهو بالنسبة الى الامر وعدم صدق الامر عليه لان الحاكي والمبلغ وح ليس قوله له فلا يصدق عليه التعريف

بهذا الاعتبار ولا يخفى انه لا باس بهذا التوجيه بل هو لطيف جدا لانه بناه على مقدمة مسلمة لم يذكر لظهورها ولا باس

بخلاف توجيه شارح الشرح اذ ليس فيه اشارة الى الجواب اصلا نعم لو كان المتبادر من العبارة هو ما ذكره شارح الشرح لكان

له ايضا وهو ايراده الاول فتامل وضمير انه للشان ويمكن ايضا ان يكون الفعل الصادر عن المبلغ او الحاكي اسم ليس

بقوله

واسم ليس هو الفعل الصادر عن المبلغ والحاكي لظاهر انه ما اليه باعتبار قرينة المقام لا الفعل المذكور في الكلام بل هو

القول الذي وقع في التعريف بقوله في الحاشية في وجه تقديم خبر ليس على اسمه يدل على ان جعل الاسم هو الفعل المذكور

ولا يخفى ما فيه من التكلف وكان جعل الضمير للشان لا الفعل المذكور كما ذكرنا ولهذا على ذلك الاولى عليه ان يحمله فافهم

وتحصل الدفع انه هذا الذي على غيرهم

عندهم انما هو الوقف لا

بحسب اللغة منه

رحمه

طلب بعض الى هذا كه بهذا المعنى اذ علم انه لا يقع فعلم منه ان ما ذكره الشارح جواب من قبل اصحابنا فقط كما حمله شارح الشرح
ولا يجري من جانب المعتزلة وهو ظاهر وافاده بعض الفضلاء ايضا   نعم ان هذا انما يبتني على تفسير الارادة لا على ما الشارح عليه
بل انما هو مبني على ما هو مصطلحهم كما ذكرنا   هذا مبني على ان الارادة […] لا يخفى ان المعتزلة لم يفسروا الارادة بما ذكره الا في
حق الله تعالى […] في غيره بل انما فسروها في غيره تعالى بما مر التفسير الذي نقل عنهم واما في حق الله تعالى فالمعروف بينهم انها علمه
الداعي اي العلم بالمصلحة وظاهر ان الارادة بهذا المعنى […] في افعاله تعالى يوجب وقوع المراد على الوجه الذي تعلق به ارادته
فوجب تخصيص احد طرفي المقدور بالوقوع واما في فعل غيره فلا مجال لتوهم كون ارادته تعالى بهذا المعنى موجبة لوقوع المراد
منهم فصلح ان يكون مبنى التخصيص المذكور كما هو ظاهر كلام المحشي فهذا الا ان يراد من المراد تخصيص […] او تحمل المامورات على انها
مامورات العباد ايضا فلا مرية في ظهور انهم لا يقولون بكون الارادة منهم بالمعنى الذي ذكرنا موجبة لوقوع المراد منهم او
مستلزمة له فكيف يلزمهم نفي الارادة منهم بما ذكره ولو سلم فلا ريب انه لا يصح ذلك الا في ارادة فعل نفسه لا في ارادة فعل غيره
ايضا وكيف يتوهم احد ان ارادة احدنا لفعل غيره موجبة لوقوع المراد او مستلزمة له بل نقلوا الاتفاق على ان ارادة
احدنا اذا تعلقت بفعل غيره لا يوجب […] فنفي تلك الارادة بذلك التخصيص او بما يوجبه فاسد جدا وليس في كلام المعتزلة
ما يشير الى ذلك فكيف يمكن الالزام عليهم بذلك في جميع المامورات كما فعله المحشي في الحاشية وبالجملة ما يراد المص هنا تخفيف
جدا خصوصا اذا حمل المقدورات على الاعم فافهم   محل النظر […] الخ فقد هذا
التفسير ليس من المعتزلة ثم ان ارادته تعالى لفعله عندهم مستلزم لوقوع المراد منه فان نقل عنهم انهم قالوا باستلزام ارادته لفعل
العبد ايضا وقوع المراد من العبد صح نسبة هذا التفسير اليهم والا فلا ولنا المقدمة الاولى التي ذكرها بناء على حمل المامو[رات]
على انها مامورات العباد اذ لا بد من القول بكون الارادة من الله ومن العبد بمعنى واحد حتى يصح نسبة هذا التفسير اليهم
في الجميع اذ لو لم يثبت ذلك فيجوز ان ارادته تعالى مستلزمة لوقوع المراد منه لا يوجب القول بكون ارادة العبد ايضا كذلك فلا بد ان
يقولوا بان الارادة من الله ومن العبد بمعنى واحد حتى ثبت كون ارادته تعالى مستلزمة لوقوع المراد منه ومن غيره ايضا ثبت

بل قد نقلوا عن الكتب الكلامية عن المعتزلة انهم […] فان معنى الامر عندهم […] يوجب وجود المامور به […] العصاة منه
نعم نقل […] عن المعتزلة انهم قالوا […] الارادة للمراد اذا كانت قصد الفعل […] الفعل وهو القصد الى الفعل […] عليه فانه قد يتقدم العزم على الفعل منه

ذلك في ارادة

ذلك في ارادة العبد ايضا فيصح نسبة هذا التفسير اليهم في الجميع ويرد عليهم الالزام المذكور ولكن هذا لا يطابق اصول
المعتزلة كما فصلنا وعلى هذا لا يرد عليه ما اورده المحشي كما لا يخفى   قوله في الحاشية […] اذ يجوز ان يكون
الارادة من الله تعالى ومن العبد بمعنيين متغايرين لكنهما اشتركا في المقارنة لوقوع المراد فلا توقف له على المقدمة الاولى
نعم صحة التفسير المذكور مبني على المقدمة الاولى لو حمل الاستلزام على ما يعم المقارنة والا فلا […] فيها انتهى محل هذا وقد عرفت
انه يمكن توجيه كلام شارح الشرح بما ذكرنا وهو ان هذا التفسير ليس من المعتزلة والزام عليهم يتوقف على المقدمتين
وهما لا يطابقان اصول المعتزلة فلا يرد عليه شيء فتامل   […] الكلام النفسي اشارة الى ان هذه التوجيهات او
في كلامهم واما المعتزلة الذين لم يقولوا بالكلام النفسي فحرروا المسألة على وجه اخر وهو ان صيغة افعل حقيقة
في اي معنى   […] كما لا يخفى ان في دفع الخطأ المذكور بما ذكره لا حاجة الى هذا القيد فانه […] ذكره
انها ليست موضوعة للطلب بل حقيقة في الايجاب فلا حاجة الى القيد المذكور فكانه تنبيه للواقع فان صيغة افعل عند القول
بكونها موضوعة للطلب دالة عليه بعينه ويمكن ان يجاب […] على انه مبني على هذا القيد […]
دلالتها عليه […] بحقيقة الايجاب على انه […] والمراد انه بل لا بد عليه […]
فان صيغة الايجاب والطلب […] لكن ينبغي […] ان النزاع في هذه المسألة بينهم
في الواقع في خصوص صيغة افعل انها هل هي موضوعة لمطلق الطلب ام لغيره ولم يتعرضوا لصيغة اخرى اصلا
لا بالنفي ولا بالاثبات ولو كان نزاعهم فيما ذكروه لكان عليهم ان يتعرضوا لذلك خصوصا على […] ان يثبتوا
ان صيغة افعل ليست حقيقة في مطلق الطلب لا يثبت ان ليس له صيغة اصلا فلا بد من بيان […]
[…] فلما لم يتعرضوا له اصلا […] ان نزاعهم […] في خصوص صيغة افعل هذا او
ما ذكره المحشي من الخطأ الخ ففيه انه […] النزاع في مطلق الطلب لا في خصوص الايجاب مع ان النزاع المذكور يشتمل على
النزاع في كلامهما فان احد الاقوال في المسألة انها حقيقة في مطلق الطلب كما ان احدها انها حقيقة في خصوص الايجاب

الاقوال ... [illegible] وانا التنبيه فلان الاقوال
الباقية اكثرها بغير كونها حقيقة في الوجوب
وقول واحد منها وهو القول بالاشتراك
اللفظي بغير كونها مختصة به [illegible]

والاقوال الباقية على القولين فيرد تلك الاقوال على هذا فلا حاجة الى التوجيه الذي ذكره مع ما فيه من التكلف
واما توجيه الخطأ في الترجمة الظاهر ان هذا اشارة الى ما ذكره الابهري في هذا الكلام من الكلام عند القائلين بالكلام
النفسي ينقسم الى النفسي واللفظي فالامر ايضا عندهم قد يكون نفسيا وهو الاقتضاء المذكور وقد يكون لفظيا وهو
صيغة افعل ثم انهم ترجموا المسئلة المختلفة فيها بين الاصوليين في ان صيغة افعل هل هي تختص بالامر اي الايجاب
ام لا هل ام الامر هل له صيغة تختص ام لا فقال المحققون منهم الامام هذه الترجمة من القائلين بالكلام النفسي
خطأ غير صحيح لان الامر عندهم اعم من اللفظي والنفسي والصيغة التي تدل عليها بخصوصها هي لفظ الامر او الايجاب
او الندب عموما وخصوصا وهذه ليست من محل النزاع لان النزاع هيهنا انما هو في صيغة افعل هل هي تختص
بالامر الايجابي ام لا بل يشترك بينه وبين الندب او حقيقة في غيره والحق في لفظ الامر والجهة انه يقال والخلاف انما
هو في صيغة افعل بطريق الحصر هكذا يجب ان يفهم هذا المقام انتهى والظاهر ان المحشي حمل كلامه على وجهين لحمل الخطأ
الترجمة احدهما قوله لان الامر عندهم اعم من اللفظي والنفسي بان ايضا واليه ما اضاف وجعل هذا وجها قاله من
قبل نفسه والثاني وهو الذي حمل عليه كلام الشارح قوله والصيغة التي تدل عليها الخ وحمله على ما ذكره هو في توجيه
الخطأ ولا يخفى ما فيه من التكلف والتعسف ثم لو حمل على الوجهين لحمل الوجه الثاني على ما ذكرنا اقرب من حمله على ما ذكره
المحشي لا يخفى والظاهر ان تمام الكلام وجه واحد وهو ان الامر عندهم اعم من اللفظي والنفسي لا شك ان لكل منهما صيغة
تدل عليه عموما او خصوصا وهي لفظ الامر والايجاب والمندوب لما مر ان لفظ الامر حقيقة في هذا القول المخصوص
فجعل محل النزاع ما ذكره خطأ بل النزاع ليس في صيغة افعل انها حقيقة في خصوص الايجاب او في غيره فلا ينبغي الترجمة
من جعل محل النزاع هي صيغة افعل فجعل قول الشارح اذ لا يختلف في ان النفي عند من اشارة الى وجه الخطأ
لكن جعل الصيغة الدالة هي لفظ الامر والايجاب والندب لا ما ذكره الشارح او صيغة ونظائرها لئلا يرد ما اورده
شارح الشرح من انها اجاب وجعل قوله قالوا الخلاف انما هو في صيغة افعل من تتمة بيان وجه الخطأ وبيانا لما هو

محل النزاع

محل النزاع بينهم في الواقع ولا يخفى انه لا بعد فيه وما ذكره المحشي في الحاشية من انه لا يخفى ما فيه وجه عدم
اذ لا يظهر له وجه سوى اطلاعه على انه لم يجز ذلك في كلام امام الحرمين واصحابه والامر فيه هين اذ يمكن ان يكون
غرض الشارح بيان الخطأ الذي اشار اليه الامام والغزالي وان مرادهم ذلك ولا يلزم ان يكون هذا القول موجودا في كلامهم هذا
ولا يخفى انه على هذا اندفع عنه ما اورده المحشي من الوجهين الاولى فظاهر لكن بقي له في قوله المناقشة في قوله اعم
من اللفظي والنفسي بانه ليس النزاع بل مشتركا لاشتراك اللفظي الامر فيه هين هذا ان ثبت تصريحهم بكونه مشتركا
لفظيا والا فالاشتراك المعنوي اظهر واولا لا يخفى واما الثاني فلان كلام المحشي ينطبق عليه فتامل الشيعة قال
الشيعة هو مشترك انه هذا ما ادعاه واما قول بعض الشيعة غير الامامية فلم ينقل من احد منهم هذا القول
بل المشهور بينهم انها حقيقة في الوجوب فقط وذهب السيد المرتضى رضه الى الاشتراك بين الوجوب والندب
لغة لكن العرف الشرعي نقلها الى الوجوب وذهب العلامة الى انها موضوعة لمطلق الطلب لغة وللوجوب شرعا
والا والظاهر انه سيظهر في الحاشية قلم بيانه اي بانه منع على المنع او يمكن توجيه الاعتراض بان يكون منعا
وسنده وحينئذ فلا يكفي في الجواب المنع والا لكان منعا على المنع فلا بد من حمله على دعوى القطع بانه ليس بظني بل
وحينئذ يتوجه المنع في مقابله وقال بعض الفضلاء يمكن حمل المنع في كلام الشارح على المنع اللغوي كما فعله هذا المحشي
في المنع الاتي واثبات انه ليس بظني بانه اجماع سكوتي مع عموم البلوى في شيوعه وهو قطعي كالمتواتر في خبر الواحد
وانه نقل متواترا فلا يكون طريقه الظن ظنيا كالمتواتر في خبر الواحد ولا يخفى بعده بحسب العبارة فتامل انتهى ولا
يخفى انه مع قطع النظر عن البعد بحسب العبارة اثبات نقل شيوع ذلك بحيث بلغ الجميع وعدم انكار احد عليه
ويكون ذلك متكررا ثم تواتر نقل ذلك دونه خرط القتاد يحتمل ان يكون مبنيا على مذهب من يجوز
الظن في الاصول يرد عليه ما افاده بعض الفضلاء وهو انه حينئذ يلغو تخصيص ذلك بعد قوله لا نسلم ان الظاهر ما احد
الا في النزاع الاجتهادي وجعل بعض الفضلاء الاولى وكانه باعتبار جعل هذه مسئلة في الاصول والامر فيه هين

ليس فيه عند من ... [illegible] ... وعليه كان هذا
منع المنع اشارة الى ما ذكره الشارح في الجواب [illegible]
منع المنع والحال [illegible] الاستدلال [illegible]

الاية توجيه اخر وهو ان المراد الاخبار عن حالهم يوم القيمة حين يدعون الى السجود فلا يستطيعون وح يسقط الاستدلال
المذكور لكن التفسير الاول اشهر واظهر ويؤيده ما روي في شان نزول الاية من انها نزلت في ثقيف حين امرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم
بالصلوة فقالوا لا نجبي فانها مسبة علينا والله تعالى اعلم الخ وهو دليل الوجوب كما نقل في البديع وهو معنى الوجوب
وفي هذا الدليل والدليل الاخير هو دليل الوجوب بناء على صحة تعريف الواجب بما يذم تاركه شرعا كما نقله سابقا
عن القاضي بخلاف المتوعد على الترك او المهدد على الترك فانهما لا يصلحان تعريفا له كما ظهر مما سبق لتعميم التوعد على
الترك او التهديد عليه لا يكون الا في الواجب فهما دليل الوجوب فافهم الخ فلقوله تعالى افعصيت امري وكذا الا
لكل امر لا يعصون الله ما امرهم خطاب لابليس فلئن انت خبير بان هذا الخطاب ليس في القران العزيز الا في سورة طه
وهو من كلام موسى خطابا لهارون عليهما السلام فلابد فيه من التلبيس فكان المحشي وكذا القايل لم يتذكر هذا القول
ولا حقه فظنا ان الامر اسجدوا والخطاب لابليس وايضا قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ليس في صفة مطلق الملائكة كما نقله
عن القايل انما ورد في شان الزبانية ولا يلزم منه كون مطلق الملائكة كذلك والاية الشريفة في سورة التحريم هكذا يا ايها
الذين امنوا قوا انفسكم واهليكم نارا وقودها الناس والحجارة عليها ملائكة غلاظ شداد لا يعصون الله ما امرهم
ويفعلون ما يؤمرون ولا يخفى انه وان ذكر في اوله احتمال ان يكون قوله لا يعصون في شان بعض الملائكة لكن كلامه ان
كلمة بحسب ظاهر الاية الكريمة وليس بمجرد تجويز كما هو ظاهر كلامه فتامل على ان الاصح الخ قلت فيه انه اعتراف بما استنبط
القايل فلا يلزم جعل ذلك علاوة للرد عليه بل المناسب ان يقول لكن الاصح الخ اللهم الا ان يكون في تتمة كلام القايل ما يفهم منه
ان غرضه من التحقيق المذكور الاستدلال بانه اذا لم يكن ابليس من الملائكة فيتوجه فكيف يتوجه عليه وجه الية من الذم
والتقريع بعصيانه هذا الامر بالسجود لانه انما خوطب به الملائكة بدليل قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم
والجن كيف يصح ح استثناء ابليس في قوله تعالى فسجدوا الا ابليس وح فيلزم العلاوة ولكن لا يخفى انه يكفي في دفع الاشكال
وتصحيح الاستثناء القول بدخول ابليس في الملائكة في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة للتغليب اذ ح هو ايضا يكون من المامورين

قد اورد هذا الايراد بعض الفضلاء الخ ولكن سمعت من والدي
العلامة طاب ثراه انه قال انما اورده بهذه
العبارة ثم المحشي فتعقبها لعبارتها للفاضل المذكورة
فتامل فيها وقال عسى ان يكون هذا الخطاب في موضع اخر
موافقا لما ذكره فتتبعت ... فلم اجد
ذلك فيكون ... ولكن لم اطلع عليه
في القران الكريم ... حفظه اهل الله
اخراجه ... الموضع
... ولم يجده ...

ويندفع

ويندفع الاشكال ويصح الاستثناء بلا كلفة ولا حاجة الى القول بانه داخل في عموم اسجدوا الخ للتغليب كما ذكره اذ
قد فيما اسجدوا خطابا للملائكة وابليس جميعا بلا تغليب هذا ولا يخفى ايضا انه على ما ذكرنا من كون الخطاب للملائكة
وابليس يمكن ايضا دفع الاشكال وتصحيح الاستثناء بوجه اخر غير التغليب بان يقال ان القول للملائكة والجن جميعا لكنه خص
الملائكة بالذكر لتعظيم شانهم وللاشارة الى ان امرهم بالسجود لادم يستلزم امر الجن بطريق الاولى وقوله تعالى فسجدوا اي
المامورون بهذا الامر جميعا لا خصوص المذكورين صريحا وهم الملائكة فيصح الاستثناء فافهم ثم ان كون ابليس من الجن
وانه فسق عن امر ربه صريح القران الكريم في سورة الكهف فكيف يمكن النزاع فيه وجعل الاصح ذلك والجواب ان ذلك
وان كان كذلك لكن من زعم انه من الملائكة فسر الجن في الاية الكريمة بملائكة مخصوصة تسمى الجن لكونهم خزنة الجنان ومنهم
من قال ان المعنى كان من الذين يستترون عن الابصار ماخوذ من الجن وهو الستر ولا ينافي ذلك كونه ملكا ونقل عن ابن عباس
انه روي ان من الملائكة ضربا يتوالدون يقال لهم الجن ومنهم ابليس وقيل انهم لما كان من الجن فعلا ومن الملائكة نوعا
فكونه من الجن اي بمعناه الظاهر وهو النوع المخصوص المقابل للانس والملك حقيقة مما يمكن فيه النزاع ولهذا هو الذي
جعله اصح ولعل ذلك لانه لما كان من الجن وكونه منه فيه تامل والا احتاج الى اضمار الفاعل وهو خلاف الاصل عرضه
دفع ما نقل في المحصول انه اعترض على الدليل بان الاية دالة على الامر بالحذر عن مخالفة الامر بامر المخالف بالحذر عن
العقاب فاجاب في المحصول بان النحويين اتفقوا على ان تعلق الفعل بفاعله وان جعلناه امرا بالحذر عن المخالف اسند
الى مفعوله فيكون له ولا يخفى ان الامر فيه وكذا فيما ذكره المحشي بين لانه لا يمكن اضمار الفاعل محصل
للاية معنى صحيح فيتعين كونه فاعلا ولا حاجة الى التمسك بالاصل الذي ذكره المحشي ولا بالاولوية التي ذكرها الامام واجاب البعض
في المحصول بقريب من هذا وهو انه لو جعلناه امرا بالحذر عن المخالف لم يتعين المامور به ثم قال فان قلت المامور به
هو ما تقدم وهو قوله الذين يتسللون لواذا واجاب بان المتسللين هم الذين خالفوا فلو امروا بالحذر عن المخالفة
بالحذر عن انفسهم وايضا يصير التقدير فليحذر المتسللون عن المتسللين وح يبقى قوله ان تصيبهم الخ ضايعا لان الحذر

لا يتعدى الى مفعولين ولا يخفى ان الامر في الثاني هين لجواز ان يجعل بدلا عن المفعول الاول في الجواب بما ذكرنا فان
اذا اضمر الفاعل لا يظهر للكلام معنى مستقيم سواء جعلناه المتسللين ام غيرهم كالناس او المؤمنين فتامل قوله
سعد وهو غير جائز الا وان يقول بدله فليحذر الامر به من بعده كما قوله ومعنى يخالفون عن امره يتركون امتثاله
ويذهبون عنه هذا خلاف حقيقته وعن تضمنه معنى الاعراض والتجاوز وقيل من خالفني فلان عن كذا اذا اعرض عنه
وانت قاصد اياه والمعنى يخالفون المؤمنين عن امره فحذف المفعول لان الغرض بيان المخالف والمخالف عنه والضمير لله
او للرسول وقال في المحصول قال النحاة كلمة عن للمجاوزة والبعد فقوله عن امره اي عن اخباره يعيد في المكان الذي
يحاذيه فلما كانت مخالفة امر الله بعدا عن امر الله كما لاجرم ذكره بلفظة عن قوله وايضا اسناد حكم الحذر من العذاب
اه لا يخفى ان في الوجه الاول ايضا لا بد من التمسك بان وجوب الحذر على مخالف الامر يقتضي ان يكون حذره من ترك
المخالفة فجعل هذا وجها آخر كما ترى وما كتبه في الحاشية من ان الاول ناظر الى الوجه الاول وهو ان يستعمل هذا الامر
للوجوب والثاني عام لا يكفي في توجيه الوجهين على ما ذكره بل كان ينبغي ان يقول واذا وجب على مخالف الامر الحذر عن العذاب
اقتضى ذلك كون حذره على المخالفة وهو دليل الوجوب وكذا اذا حسن حذره ان يكون حذره من ضياع المخالف تلك
لما يكون له كما فهم قوله معارضة للمقدمة الضمنية قلت اي مقدمة مطوية في الدليل وهي انه يثبت به كون كلام حقيقة
للوجوب وتقرير المعارضة ان الامر في الاية الكريمة مطلق عام فلا يثبت بالتهديد الواقع فيها كون كل امر للوجوب
نعم لو جعل المراد اثبات المعارضة لا المقدمة الضمنية ولا يخفى ما في حمل الكلام على المعارضة من التكلف والاظهر على تقدير
بناء الكلام على عموم الدعوى من قول المعترض كما هو الظاهر ان يوجه كلامه بانه وان كان يكفيه المنع والسند لكنه لم يكتف
به وحكم بكونه مطلقا على سبيل الجزم لاعتقاده انه كذلك ولا ريب ان الاعتراض يصير اقوى فعلى عن المنع والسند الى
ما فعله تقوية له عن وضوح قوله المجيب ايضا منع اثره فمنع اولا كونه مطلقا في مقابلة جزم المعترض به ثم حكم بكونه
عاما واسند عليه فهو لا يسمى مانعا بالاعتراض بعنوان المنع والسند ايضا وللمتكلف ان يحمل المعارضة في كلامه ايضا على ما ذكرنا

فتامل

فتامل قوله وكون المصدر المضاف اه قلت كانه تحقيق لمحل الاعتراض اذ لا يظهر عهد في الاية الكريمة والاصل عدمه
قوله لان بعض الاوامر اه قلت وذكر في حواشي شرح الشرح كون الامر المطلق للوجوب خاصة اذ لو كان حقيقة
لغيره ايضا يشعر بانه حمل الاعتراض على هذا الوجه اذ على التقدير الآخر لا ينبغي المقام لفظة خاصة وينبغي ان يقول
في التعليل اذ لو كان بعض افراده حقيقة في غيره لم يتوقف اه فافهم قوله فان قلت اذا كان بعض الاوامر اه قلت حاصله
ان ظاهر عبارة شرح الشرح وان كان انما يلائم تقرير الاعتراض على الوجه الاول لكن يمكن اجراء مثل ما ذكره في الجواب على التقرير
الآخر ايضا اذ لو كان بعض الاوامر حقيقة في غير الوجوب لم يتوجه الذم والوعيد على مخالفة مطلق الامر من غير تقييد
بل كان ينبغي تقييده بما يفيد انه من القسم الوجوبي ولا يخفى انه يمكن حمل عبارة شرح الشرح ايضا عليه بتكلف وحاصل
الجواب ان مثل الجواب المذكور لا يجري على التقرير الآخر فان التهديد في الاية الكريمة لم يقع على مخالفة مطلق الامر
حتى يدفع الاعتراض المذكور بما ذكر بل على مخالفة امره وح فاطلاقه لا يدل الا على كون مطلق امره للوجوب وهو
لا يفيد في المرام وهو كون مطلق الامر للوجوب اذ يجوز ان يكون بعض الاوامر للوجوب وبعضها لغيره ويكون اوامره كلها
من القسم الاول فيصح التهديد على مخالفة مطلقها هذا ومن هذا يظهر ان ما ذكره شارح الشرح انما يجيء على تقرير
الاعتراض على الوجه الاول اذ على الوجه الثاني لا يتم ما ذكره في الجواب وان قطع النظر عن ظاهر عبارته ايضا فتامل قوله
سلمنا العموم اه ذكر شارح الشرح بان الاطلاق الذي سلمه المعترض هو بمعنى كون المراد من امره امرا من الامور ولو
في الاستعمال باعتبار ان الاطلاق في الامر اما باعتبار الافراد او باعتبار الاستعمال والمعاني او بمعنى التقادير
لا يكفي في المطلوب الذي ذكره ايضا اذ كونه حقيقة لغير الوجوب ايضا لا ينافي ترتب الذم والوعيد على مخالفة ما في
او جميع الامور في استعماله مانع لو ثبت الاطلاق بمعنى ترتب الذم على مخالفة الماهية المطلقة اي ماهية الامر من حيث هي يكفي
في المطلوب الذي ذكره بل في اثبات العموم الافرادي ايضا لكن هذا الاطلاق غير مسلم المعترض فظهر انه ذكره شارح الشرح
انما هو لخلط بين الاطلاقين وايضا الاطلاق الذي فهمه شارح الشرح لو سلم لتم الكلام واندفع عنه المنافاة في العموم الافرادي

الاباحة الشارح يرد الى الاستطاعة وهو معنى الوجوب قلت اي ان كان الرد اليه واجبا كما هو مختارنا في الامر لكن لا
يمكن لنا اثبات الوجوب بهذا الامر للزوم الدور فقد جزم لا يخفى انه على تقدير تسليم الرد الى مشيئتنا لا بد في ذلك من كون الصيغة
في اللغة للندب لغة بل الى ان مراده عم بانه امره ذلك يحل هذا البيان ان لا يكون معناه لغة هو ذلك بعد كونه للندب لغة
لا وصلت عنه ذلك الى بعض موارده عم بيان المعنى اللغوي وكذا على تقدير وجوب الرد الى الاستطاعة لا يلزم ان يكون
للوجوب لغة بل انه مراده عم به هو الوجوب وانه ليس بمعناه لغة وهو ظاهر واعلم انه قد استدل الشارح على الندب بان اهل
اللغة قالوا لا فارق بين السؤال والامر الا الرتبة اي اشتراط علو رتبة الامر والسؤال انما يدل على الامر فكذا الامر ولو قال
الامر على الوجوب لكان بينهما فرق آخر ايضا وهو خلاف ما نقلوه وفيه نظر لان مرادهم بالوجوب والندب في مدلول الامر ليس هو
الوجوب والندب الشرعي اذ لم يصح ذلك في كثير من الاوامر بل المراد بالايجاب هو الطلب الحتمي المانع من النقيض وبالندب الطلب
على سبيل الرجحان الذي لا يمنع من النقيض وعلى هذا نقول بان الامر للوجوب يقول بان الامر في كلام الشارع يفيد الا بهذا المعنى
انه لا يثبت به الوجوب الشرعي لعدم وجوب الطاعة عند شرعا وبعض المحققين في نقل الجواب بحاصله ما ذكرنا وقال …
وفيه نظر لان المحققين نقلوا المذكور عن اهل اللغة غير ثابت بل صرح بعضهم بعدم صحته وظني ان الجواب المذكور صحيح وليس
محل النظر فانظر اقول انه امر يفعله من غير دليل الاباحة قلت الظاهر قوله فيما مر وجعله لاحدهما بخصوصه على جعله حقيقة
في خصوص احدهما كما هو الظاهر من لفظ بخصوصه وعلى هذا يبقى احتمال الاشتراك اللفظي فقد فهمها بقوله دفعا
للاشتراك لما فيه من المفاسد اما قوله والمجاز فهو اعادة لما ابطل سابقا اي فوجب جعله للقدر المشترك دفعا للاشتراك
ومفاسده والمجاز الذي ذكرنا ان فيه تقييدا من غير دليل وفي المتن لم يذكر والمجاز اكتفاء بما سبق فهو انما عند قوله
على ان مراده بالتقييد هو ما ذكرنا واما اقتصار الشارح على ذكر عند قول القائلين بانه للقدر المشترك بين الثلاثة فلا بد
على ان مراده بالتقييد بالشمول الاشتراك الشارح بل يمكن ان يكون مراده بل وجب جعله للقدر المشترك الى آخر ما ذكرنا
هناك فتدبر وعلى هذا قد ذكر قوله دفعا للاشتراك والمجاز … قلت ويمكن على توجيه المحشي ان يحمل على انه اعادة

لما سبق

بعد ما كتب ذكرت ان الدليل مذكور
في المحصول مع الجواب
بحاصله ما ذكرنا
منه

لما سبق لا اشارة الى محذور آخر فيهما فيكون المراد وجب جعله للقدر المشترك بينهما دفعا للاشتراك والمجاز الذي
يلزم فيهما ما ذكرنا من التقييد بلا دليل ويمكن ايضا ان يكون فائدة هذه الاعادة افادة ان المراد بما ذكره من التقييد بلا دليل
ما يشمل الاشتراك ايضا كما حمله المحشي كما هو ظاهره وهو التقييد في خصوص احدهما فتدبر والمقيد بهما معا قلت
وقوله والمشترك بينهما هو احتمال كونه لهما الذي ذهب اليه المستدل لا احتمال آخر للرد عليه فحاصل الكلام انكم جعلتم
باعتبار صيغة الامر بهما مع احتمال ان يكون المقيد بهما معا احتمالا ثالثا كما ذكره المحشي واحتمال ان يكون المشترك
بينهما كما ذهبتم اليه فكيف حكمتم بمجرد الاحتمال ولو كان مراد المشترك المشترك بالاشتراك … اي وان يكون مشتركا لفظيا
لكان الظاهر فيحمل المقيد باحدهما على المقيد باحدهما فقط كما هو ظاهره ويحمل هذا على الاشتراك اللفظي الذي هو الاحتمال
الثالث في مقام الدليل اعادة لذكر الاحتمال الذي ذهبوا اليه لعدم حاجة اليه فافهم قلنا انهم لم يعتبروا قلت
ليس كذلك فانهم قد اعتبروا ذلك فان اثبات اللغة بدفع الاشتراك والمجاز شائع ذائع بينهم نعم انما اعتبروا ذلك عند عدم
قيام دليل على احدهما وههنا وجد الدليل على الحقيقة والمجاز وهو كلام آخر بل تأمل الوجه الاول النفي ذكره فتدبر
حيث اقتصروا في ابطاله قلت اي اقتصروا على ذلك ولم يذكروا ما ذكره الشارح من الوجه وهو احتمال ان يكون المقيد
باحدهما وذلك لان احتمال كونه للمقيد قلت هذا من تتمة كلام القائل وهو تعليل للضعف في تقرير الشارح دون تقرير
الشارح واما وجه انه فاسد فهو ظاهر من كلام المحشي من ان ذكر الشارح الاحتمال المذكور للاشارة الى ان حكمهم بانه لا يثبت
اللغة بلوازم الماهيات وبناء كلام الشارح وايضا على ما ذكروه من ان طريق معرفة الوضع انما هو النقل على احد الوجهين
ولا يخفى ان الاشارة الى السؤال المذكور وعدم التعرض لما هو مبنى الجواب اصلا سمج جدا فتامل الشارح وهو ان المجاز
اولى من الاشتراك قلت وايضا قد ثبت بما ذكرنا كونه حقيقة في الوجوب فقط فلا محيد عنه ولولاه لكان الاشتراك
المعنوي … حيث يجوز معه استعماله في كل منهما بطريق الحقيقة بان يستعمل فيه باعتبار انه فرد من المعنى الكلي
الموضوع له اللفظ لا من حيث خصوصه الشارح القاضي ومن مذهبه التوقف قلت اشارة الى ان المذهب والدليل لا يختص

لا يجوز ان حمل المقيد باحدهما على ما يشمل
الاشتراك اللفظي ليس فيه الا التقييد
حمله عليه بقا بوجود لفظ بخصوصه
هناك كما لا يخفى منه رحمه

بل لو شركاء فيها ثم ان نحو دليلهم يظهر ان مذهبهم وجوب التوقف لكل احد لا توقفهم باعتبار تعارض الادلة ولذا
وعدم ظهور ترجيح ترجيح لهم اذ لا حجة لهم الى قامة دليل عليه وهو ظ لان سبب العلم مشترك بين الكل
قلت اذ سبب العلم على هذا التقدير ليس الا النقل المتواتر في كل طبقة عن ائمة اللغة وظ ان مع وجود هذا النقل
في كل عصر متواترة يكون بالنسبة الى كل الباحثين عنه المفتشين له في كل عصر فكان لا يختلف فيه وهذا بخلاف بعض
المتواترات اذ لا بعد في ان يتواتر خبر بالنسبة الى قوم دون قوم لاختصاصهم بالتفتيش دونهم او لتعلقه بهم
دونهم او لوقوعه قريبا منهم دونهم وامثال هذا ولا يخفى ان في كلام المص اشارة الى هذا حيث قال وهو لو وجب استوا
طبقاتهم لباحثين فكان لا يختلف فيه اي حصر الدليل النقلي في التواتر والاحاد قلت كان هذا اظهر مما ذكره شارح
الشرح حيث حمله على حصر الدليل بين العقلي والنقلي وقال ان الاستواء المذكور انما هو بعد الى النقل لانه لكنه لم يكن
صريح النقل مع الحصر على ما مر فذاك قلت ولا يتوهم انه يمكن ان يوردها او رد في شق التواتر من وجوب استواء
اذ العلم بالاستقراء اذا حصل لقوم لا يجب ان يحصل للجميع وهو ظ لانه غير زيادة مؤنة قلت يمكن ان يكون في ذلك
باعتبار الامر في الواقع كان على هذا الوجه وما يؤيد هذا التوجيه قلت على انه مفيد للقطع وان ورد عليه
ما ورد هذا واعلم ان السيد المرتضى رض احتج على مذهبه الذي نقلنا عنه وهو الاشتراك لغة وكونه للوجوب
شرعا بحجج اما على الاول فبانه لا شبهة في استعمال صيغة الامر في الايجاب والندب معا في اللغة والتعارف في القران
والسنة وظ الاستعمال يقتضي الحقيقة وانما يعدل عنها بدليل وقال ره انما استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين او الاشياء
الا كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة واما على الثاني فبحمل الصحابة كل امر ورد في القران والسنة
على الوجوب وكان يناظر بعضهم بعضا في مسائل مختلفة ومتى اورد احدهم على صاحبه امرا من الله سبحانه او من رسوله لم
لم يقل صاحبه هذا امر والامر يقتضي الندب او الوقف بين الوجوب والندب بل اكتفوا في الوجوب واللزوم بالظاهر وهذا
معلوم ضرورة من عادتهم ومعلوم ايضا انه ذكر من شان التابعين لهم وتابعي التابعين فطالما اختلفوا وتناظروا

فلم يخرجوا

فلم يخرجوا عن القانون الذي ذكرناه وهذا يدل على قيام الحجة عليهم بذلك حتى جرت عادتهم وخرجوا عما يقتضيه
مجرد وضع اللغة في هذا الباب واما اصحابنا معشر الامامية فلا يختلفون في هذا الحكم الذي ذكرناه وان اختلفوا في
موضوع هذه الالفاظ في وضع اللغة ولم يحملوا ظواهر هذه الالفاظ الا على ما بيناه ولم يتوقفوا على الادلة
وقد بينا في مواضع من كتبنا ان اجماع اصحابنا حجة انتهى والجواب عن حجته الاولى ان ما ذكره كله مسلم اذ لم يحصل دليل
على التعدي كما اعترف به هو نفسه طاب ثراه وههنا الدليل موجود وهو تبادر احد المعنيين وهو الوجوب فانه
دليل كونه حقيقة فيه ومجازا في الاخر وقوله وما استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين او الاشياء الا كاستعمالها
في الشيء الواحد ايضا اذا لم يوجد تفاوت بين المعنيين او المعاني بتبادر احدهما او احدها وعدم تبادر الآخر
واما مع وجود هذا التفاوت فنحكم بكونها حقيقة في المتبادر فقط ولو سلم فكونه حقيقة فيهما لا يستلزم الاشتراك
لجواز التواطي لما عرفت من انه على تقدير التواطي يكون حقيقة في كل منهما اذا استعمل فيهما لا من حيث الخصوص
باعتبار انه فرد من المعنى المشترك وهو خارج من الاشتراك عندهم فلو لم يكن في ذكرنا من التفاوت لكان القول
بوضعه لمطلق الطلب كما نقلنا عن العلامة اظهر ومن هنا يظهر حجة ايضا وجوابها واما حجته الثانية فجوابها انا نقلنا
كله مؤيد معنى كونه لما ذهبنا اليه من كونه حقيقة في الوجوب لغة اذ الاصل عدم النقل من الشرع وكذا الظاهر بقرينة
عدم النقل ثم لا يخفى ان ما ادعاه في الحجة الاولى من استعمال الصيغة في كل منهما في القران والسنة ينافي ما ذكره في
الحجة الثانية من حمل الصحابة كل امر ورد في القران والسنة على الوجوب فكان المراد كل امر مطلق لا قرينة معه على
انه للوجوب لا للندب لكن غير هذا لا ينبغي ذكره او امر الظاهر القران واستعمالها في كلا المعنيين في كلا السند لا على كونه
مشتركا بينهما فانه اذا كان استعمالها في الندب مع القرينة فلا يدل ذلك على كونه حقيقة فيه ايضا الا ان في الغرض
ذكرها الا اشارة الى ان استعمالها فيهما ايضا في المعنيين لكونه مشتركا بينهما لغة كما يدل الا وامر المستعملة فيهما الا
انه قام في الشرع دليل على انه اذا لم يكن قرينة معينة لاحد المعنيين يستعمل في الوجوب لا انه نقل شرعا الى خصوص

وحصل المطلق بدون لا يكون فعل فرد آخر لغوا محضا ويكون المذهب المختار ان المطلق حصول الماهية سواء حصلت في
ضمن فرد واحد او افراد متعددة ويكون المكلف مخيرا في امتثال الامر بفعل فرد واحد يحصل الامتثال به او فعل افراد
متعددة يحصل الامتثال بها وعلى التقديرين لا يكون الا امتثال واحد ويكون التخيير بينهما كالتخيير بين القصر
والاتمام في الصلوة في الاماكن الاربعة وكالتخيير في ذكر الركوع بين التسبيحة الواحدة والثلاث وفي الركعتين
الاخيرتين بين الاربع او العشر او الاثنى عشرة على القول باجزاء الاربع ولا يخفى ان الظاهر على هذا ان هو
القول بالمرة فان التخيير على هذا الوجه اما بان يكون الزيادة مستحبة او بان يكون ذا انحاء واحدها يجب
عليه لا كان الا آخر لا في امتثال الامر ولو كان مجرد الامر المذكور لا يدل الا على طلب حقيقة الفعل لا يفهم شيء
منهما فالحكم بتحكم وضامنها وهو الظاهر عندي ان يكون مذهب هؤلاء انه يفهم من ظاهر الامر المطلق ليس الا فعل ما
بمرة واحدة فيكون فعلها مرة اخرى لغوا ويكون المذهب المختار انه لا يفهم من الامر ذلك بل لا يفهم منه الا طلب
حقيقة الفعل وحصرها في المرة والتكرار لكن ان ورد دليل آخر على التكرار يتبع ذلك والا فيقتصر على الواحدة
لحصول الامتثال بها وعدم دليل على حصول امتثال آخر لا رجحانه ويكون ثمرة النزاع انه ان ورد امر مطلق
بشيء وامر آخر ودليل آخر يدل على تكراره فعلى المختار لا منافاة بينهما ويجب حمل المطلق ايضا على التكرار وعلى
القول بالمرة يكون بينهما تعارض يجب الترجيح وعلى هذا فالظاهر هو المختار لما ذكرنا من انه لا يفهم من الصيغة
الا طلب حقيقة الفعل والمرة والتكرار خارجان عنها كما سيجيء تفصيله في دليل المذهب المختار الثالث قيل
بالوقف بمعنى لا ندري اي شيء [illegible] لانه لا يمكن تحصيل العلم بما وضع له كما يظهر من دليله الذي سيجيء وحكى الامام في
المحصول ترددا فيه بانه اما ان يكون اللفظ مشتركا بين المرة الواحدة والتكرار او لا وانه لا ندري انه حقيقة
في المرة الواحدة او التكرار انتهى فعلى الاول مراده الوقف في مراده الامر لا في الموضوع له للصيغة ولم يذكر له دليلا
الثاني [illegible] لو صيغة الامر اي لا يدل سوى [illegible] بعد اثبات المرة والتكرار خارجان عن الحقيقة

يثبت

يثبت المطلق وهو عدم دلالتها على شيء منهما والظاهر ان هذه المقدمة مما لا يقبل المنع اذ مدلول اللفظ ليس الا
ما يفهم منه في الاستعمالات وظاهر انا لا نفهم منه في الاستعمالات سوى ذلك ولا نفهم منها اصلا ان طلبها مقيدة بمرة
او بالتكرار كان مكابرة محضة نعم لهم ان يقولوا ان المرة او التكرار ماخوذ في مفهوم الطلب اي ان معنى طلب الشيء
طلب الاتيان به مرة واحدة او مكررا وهذا هو ما سيورده الشارح فمراده بدلالتها عليها بالهيئة هو اخذ احدهما
في مفهوم الطلب الذي هو مدلول الهيئة وليس مراده ما هو ظاهره وهو انها لا يدل الا على عدم دلالته على المرة
او التكرار بهيئته هو [illegible] على اصلها ان لا يكون معنى الهيئة مجرد طلب الفعل بل يكون طلبه مقيدا بالوحدة او
التكرار فان الدليل الاول [illegible] في ان معنى الامر ليس الا طلب الفعل فلو سلم مقدماته لدل على عدم دلالته عليهما بهيئته
ايضا والدليل الثاني ايضا ظاهره انه [illegible] عليه فلو تم الدليلان لدلا على عدم تقييد في مفهوم الصيغة اصلا فلا
يتجه الايراد عليهما بهذا الوجه بل لو ورد لتوجه منع على المقدمة التي ادعى فيهما وقد عرفت انه ايضا مكابرة
فتامل ولو اريد حمل كلام الشارح على ظاهره فيمكن ان يقال انه لما راى ان الظاهر عدم تسليم القائل بالمرة او التكرار
للمقدمة المذكورة بالمعنى الذي ذكرنا فيكون مصادرة على المطلوب لم يحملها على ما حملنا بل حملها على ما هو متفق
عليه بينهم وهو انها موضوعة لطلب حقيقة الفعل مع [illegible] شيء آخر ايضا معه وعدمه فاورد
على الدليلين انهما لا يدلان الا على عدم الدلالة عليهما بالمادة فلا بد لي على عليهما بالصيغة اي بان يكون الصيغة
موضوعة لطلب المقيدة بالوحدة او التكرار ولا يخفى ما فيه من التعسف الشارح ولك ايضا انا قاطعون بانه لا
يخفى انه جعل هذا دليلا آخر بل هو دليل على ما ذكره في الدليل السابق من ان المرة والتكرار بالنسبة الى الحقيقة امر
خارجي فكان عليه ان يجعله دليلا عليه ولا يكتفي فيه بمجرد الدعوى وان ادعى بداهتها فيجعل كل منهما عليها
لا ان يجعل دليلا آخر على اصل المطلوب فانه ان اكتفى فيه بمجرد كونهما من صفات الفعل وان الموصوف بصفات متقابلة
لا دلالة على خصوص صفة شيء منها فظاهر انه لا يتم لجواز دلالة الصيغة على احدهما بالهيئة وان ضم اليه ما ادعاه

في الدليل السابق من ان مدلول صيغة افعل ليس الا طلب حقيقة الفعل ويبنى قوله واذا ثبت ذلك اه على الدعوى
المذكورة فيصير بعينه الدليل الاول الا انه في الثاني ادعى خروجها عن الحقيقة بلا دليل وههنا قد استدل عليه
وعلى الوجهين فجعل هذا دليلا اخر على المطلوب مسامح فكان الصواب هو ما ذكرنا من تقريره دليلا واحدا فتامل
اعتراض على الوجهين بانا باعتباره ظاهره انه حمل كلام الشارح على ما هو ظاهره لا على التوجيه الذي ذكرنا لا للتعرض
لبيان مراده ولو باشارة وقد عرفت فساد ظاهره وانه ينبغي حمله على ما ذكرنا فتذكر فاجاب بان المراد الدلالة
بحسب الظهور لا يخفى انه لا ظهور في المرة ولا في التكرار وانه لا يتبادر منه في مقام استعمال الامر الا طلب الفعل من غير
تقييد ولا يفهم المرة والتكرار الا من المادة ولا من الهيئة واما الظهور في احدهما مجردا عما يكون به كلام
راجع وجدانه ولاحظ ما يتبادر الى الذهن عند سماعه ويشهد له ائمة تقييده بهما في استعمالاتهم في غير مقام
تاكيدا ورفع الاحتمال مع كونهما خلاف الاصل كما ذكره المحشي فتامل اقول التقييد بما هو له اه لا يخفى ان التمسك
بما ذكرنا من عدم فهم التاكيد والرفع من الفاظ في شيء منهما اقوى من التمسك بالاصلين على ما ذكره المحشي
ثم الدليل الثاني لا يخفى ان المقدمات المذكورة يثبت ان الامر لطلب حقيقة الفعل ولم يؤخذ في مفهومه المرة ولا التكرار
اصلا فيتم الدليلان فتخصيص المحشي الدليل الثاني باعتبار جواز التقييد بالمرة وعدم المكرر الذي هو مناط تمامية
الدليل انما ذكر فيه وليس منه اثر في الدليل الاول وقد عرفت انهما ليسا دليلين بل مرجعهما الى دليل واحد في
الحاشية ولو نوقش في ان هذا دليل اه وذلك لان التمسك بالاصلين المذكورين الذي به يتم الدليل السابق ان منه
في كلام المص وايضا يمكن اتمام الدليل بالمقدمات المذكورة من غير حاجة الى ضم ما ذكره المص بان يقال انه قد يقيد بالمرة و
وقد يقيد بالتكرار فيعلم عدم اخذ شيء في مفهومه لاصالة عدم التاكيد والرفع الظاهر على ما ذكره المحشي او لعدم
فهم التاكيد والرفع عند التقييد بشيء منهما على ما ذكرنا فافهم والحاصل ان تقييد الامر تارة بالمرة اه يمكن ان
غرضه منه الاشارة الى التقرير الذي ذكرنا فافهم ثم اقول هذا الكلام من المص لا يطابق قول بعض الفضلاء

فيه نظر

فيه نظر اذ كون المطلوب هو الجزئي لا يقتضي كونه جزئيا واحدا بالعدد فالمراد بكون المطلوب ههنا الحقيقة انه ليس المطلوب
الجزئي الواحد بل اعم من ان يكون جزئيا واحدا او متعددا وان كان المطلوب الحاصل في ضمن كليهما متشخصا موجودا لا
كليا غير موجود كما زعم المص ولفظ الحقيقة ههنا دون الماهية مشعر بذلك والحاصل ان غرض المص ثمة انه لا يمكن
طلب الكلي مع الابهام لانه غير موجود بل لا بد ان يكون المطلوب هو الكلي مع التشخص والتعين فيكون موجودا سواء كان
واحدا بالعدد او متعددا فاعتبر ثمة التشخص والموجود وغرضه ههنا انه لا يعتبر الوحدة العددية واين هذا
من ذاك ما ذكره المحشي في بيان المنافاة انه لا شك ان الجزئي هو الماهية المقيدة بالوحدة فقط اذ الوحدة المعتبرة
في الجزئي معناه انه لا يمكن ان يكون جزئي واحد عين افراد متعددة كالكلي لا انه لا يمكن وجود الجزئيات المتعددة
والمذكور ههنا هو الثاني لا الاول فتامل انتهى ولا يخفى ان مذهب المص ههنا سخيف جدا فانه اراد بالجزئي الذي
جعله المطلوب جزئيا واحدا معينا فلا يخفى فساده وان اراد به جزئيا ما اي الفرد المنتشر فهو ايضا كلي وما يتوهم
من المفسدة في جعل المطلوب هو اصل الماهية وهو استحالة وجودها فلا يمكن طلبها يأتي فيه ايضا فلا يجدي الفرار
منه الى القول بكون المطلوب هو الجزئي وان كان مراده انه ليس المطلوب الا اثبات الماهية مع الابهام والاشتراك لعدم
امكان وجودها الا بتشخص بل يقول بوجود خاص معين منها فيتحقق الماهية التي هي المطلوب بالحقيقة في ضمنه فلا نزاع فيه اذ لا كلام
بان المطلوب هو الماهية بوصف الابهام والاشتراك لكن المحشي هناك حمل كلامه على الوجه الاخير وحكم بكون النزاع ح لفظيا
وكلام هذا الفاضل ايضا مبني على الحمل على ذلك الوجه كما لا يخفى وح يظهر فائدة الخلاف في ان المطلوب اه اي يجعل
القول بالمرة على هذا اي ان لا يكون متكررا يظهر فائدة لخلاف المص معهم ههنا والا فلا يظهر له فائدة وقد عرفت
ان هذا مما لم يذهب اليه احد وان لو حمل كلامهم على ما ذكرنا في الوجه الاظهر او ان فائدة الخلاف فيما ذكره فتذكر
والحاشية فان قلت ما سيجيء من مذهب المص اه لا يخفى انه يمكن ان يكون مراد القائلين بالمرة ايضا هو هذا اي ان المطلوب
هو المرة بدليل العقل لا انها مدلوله بحسب الوضع فلا يبقى نزاع المص معهم الا ان يكون في كلامهم ما يدل على ان المرة مدلوله

والمحشي اورد هذا الايراد على هذا التوجيه وذلك البحث في الحاشية [illegible]

كما افاده بعض الفضلاء اشعارا بانه لا بحث في القول بالمرة اشتراط عدم التكرار اذ لو اعتبر ذلك لم يصح القول بانه
تحصل البراءة بالمرة على الاطلاق بل اذا كان مع عدم التكرار انتهى فلو اخر عصى يكن يظهر من كلام بعضهم ان ذلك
لان كان الامر عند عدم الاتيان بالفعل فورا فلو اخر ابدا بالتاخير فكانما فعل الفعل في غير وقته فلا يكون ممتثلا فيكون
عاصيا ومن كلام بعض اخر انه لا دلالة للامر الا على طلب اصل الفعل مطلقا وللفورية ايضا فيتضمن مطلوبين فلو اخر
عصى لاخلاله بالثاني دون اصل الاول لا عدم الحكم بذلك في الحج انتهى وقال القاضي يقتضي الفور اما الفعل
في الحال او العزم كما في شرح الشرح وينبغي جعله متعلقا بكل من الفعل والعزم لا بالاقتضاء كما هو ظاهر فالمراد ان
مقتضاه على الفور احد الامرين من الفعل في الحال او العزم في ثاني الحال لا خصوص الفعل كما قاله القائلون بالفور السابق
اقول الوجه في توجيه كلامه ان حاصله حمل كلامه على القول الثاني الذي نقلنا عن القائلين بالفور انتهى
مثل ما اخترناه في كونه للتكرار في تلك المسئلة واعلم ان المشهور بين محققي اصحابنا هو هذا القول ومنهم
المحقق والعلامة رحمهما الله تعالى وذهب الشيخ ره وجماعة الى انه للفور والتعجيل ولو اخر عصى ونقل بعض اصحابنا عن
السيد المرتضى رض انه مشترك لفظا بين الفور والتراخي كما هو مذهبه في الوجوب والندب ونقل العلامة ره عنه القول
بالوقف وقال بعض الفضلاء ان الظاهر من كلامه في الذريعة اختياره هو المختار عند المصنف ولم يحضرني في هذه الاوقات
الذريعة والاقوى عندي هو هذا القول لمثل ما سبق في مسئلة المرة والتكرار انتهى والجواب انه انما فهم ذلك
بالقرينة قال بعض الفضلاء وقد الظاهر ان غرض المستدل ليس خصوص المثال بل غرضه انه اذا امر المولى عبده بامر بل
في بيته واخر العبد بلا عذر يعد عاصيا عرفا وهذه دعوى لا يبعد عند الانصاف وان امكن منعه في المناظرات انتهى
ويمكن ان يقال انه يعد عاصيا بترك التعجيل في الامر المطلق للمولى باعتبار قيام القرينة فيه مطلقا بانه لا يامر بشيء
الا لحاجة له اليه والغالب انه قد يحتمل فوات حاجته ولذا مراتب التعجيل الذي يذم على تركه مختلفة ففي بعضها
يذم على تركه في الحال كما سقي الماء وفي بعضها لا يذم مع التاخير الى نحو ساعة وفي بعضها في ايام وفي بعضها بعد طول

مدة

مدة تركه فعلم ان الذم باعتبار ما ذكرنا اذ لو كان باعتبار فهم الفور من الامر لوجب ان يذم دائما على ترك الفور
ولو كان ذلك باعتبار ما ذكرنا فلا يمكن الحكم بوجوب الفور واذا كان ذلك باعتبار ما ذكرنا فلا يمكن الحكم بوجوب الفور
في اوامر الشرع ليس فيها حاجة توهم حاجته تعالى اليها فتأمل لانه اراد الجمع بينهما بالتراخي فالجواب ان ذلك انما
يفهم في هذا المثال ونحوه بالقرينة ولذا لا يفهم ذلك في بعض الامثلة الاخرى بل يتبادر كما اذا امره بخياطة ثوب
ثم امره بكتابة كتاب وامثال ذلك انتهى فانما يقصد الزمان الحاضر يعني عند الاطلاق والتجرد عن القراين ولا
فلا نزاع في المضي والمضي [illegible] الاستقبال في مثل قام زيد وسيقوم وانت طالق غدا كذا في شرح الشرح ويمكن ان
يقال انه لا حاجة الى التخصيص الذي ذكره الامثلة المذكورة ونحوها فان الوصف بالقيام في الماضي او المستقبل او بالطلاق
هذا انما هو في الزمان الحاضر لا في الماضي او المستقبل او الغد في الحاشية ان يكون المنفصلة المانعة الخلو
اه لا يخفى ان المنفصلة التي اعتبرت في هذا الاستقراء هي ان الكلام اما خبر واما انشاء وهي قطعية واما الايراد على
المقدمة الاخرى التي اعتبرت معها وهي ان كلا منهما انما يقصد فيه الزمان الحاضر فان في بعض الانشاءات وهو
الامر محل النزاع فليست بقطعية ولا ظنية لان ليس هو الا الحاضر الذي لا ينقسم الا ان يراد به الان هو
الان الذي ينتهي زمان التكلم بالامر ولا يخفى انه لا يمكن حمل الحال في كلام المجيب عليه اذ يمكن توجيه الامر به ولا يلزم تحصيل
الحال اذ يمكن ان يكون حصوله فيه بهذا الامر ولولاه لما حصل نعم يمكن ان يعلل عدم امكان توجيهه اليه بانه لا يصح
في الافعال الزمانية وهو خارج عما ذكره المجيب فالظاهر ان مراده بالحال هو حال التكلم اي زمانه وحمل الزمان الحاضر
في كلام المستدل عليه نظرا الى الجزء الاول المقصود فيه هو الانشاء في ذلك الزمان وغفل عن الانشاءات التي ذكرها اذ فيها
يحصل المطلق في الان او الزمان الذي بعد زمان التكلم لا فيه وعلى هذا يتوجه ما ذكره من تحصيل الحاصل اذ لو اقتضى
الامر كون متعلقه حاصلا في زمان التكلم به على ما زعمه المستدل فيلزم الامر بتحصيل الحاصل انتهى ولا يمكن ان يقال تحصيله انما
هو بذلك الامر فلا يلزم الا تحصيل الحاصل بذلك التحصيل لان تحصيله بذلك الامر انما هو بعد تمام التكلم به فلو كان

حاصلا في زمان التكلم يلزم ان يكون حصوله بعده ذلك فيكون الامر امرا بتحصيل الحاصل وعلى هذا فينبغي للمجيب ان يقول

انه ليس المراد بالزمان الحاصل في الدليل هو زمان التكلم بقرينة انه لا يصح في الآنات المذكورة بل اجزاء منها

من اواخر الماضي واوائل المستقبل حتى يصح في الحبر والآنات جميعا فيجاب بكون الامر للفور ليكون في اول

المستقبل ويدخل في الحال بالمعنى المذكور هذا ثم انه نقل عن المحشي هو مما حاشيته وهي هذه ويؤيده ان

النهي يدل على الفور اتفاقا مع جريان هذا البيان فيه لانه ايضا لطلب الكف في المستقبل لامتناع طلب الحاصل انتهى

وظاهر انه جعله مؤيدا لكون المراد بالزمان الحاضر هو ما ذكره لا الآن الحاضر وذلك لان النهي للفور اجماعا مع جريان

هذا البيان فيه فكيف يمكن ان يحمل الآن الحاضر في كلامه على الآن لا يشمل النهي بل يلزم حمله على ما يشمله من الاجزاء المتقاربة فيه

ولا يخفى ان الآن الحاضر ايضا داخل في الفور ولا يلزم من التكليف فيه تحصيل الحاصل المحال لا في النهي ولا في الامر كما

ذكرنا نعم لو حمل الزمان الحاضر في كلام المجيب على زمان التكلم كما ذكرنا يتجه هذا التأييد ويمكن ايضا الايراد عليه بوجه آخر

وهو ان النهي ايضا لا بد ان يكون لطلب الكف في المستقبل والا لزم تحصيل الحاصل واذا كان كذلك فيلزم ان لا يدل

على الفور بالبيان الذي ذكره من كونه محتملا للفور والتراخي فلا يمكن الحكم باحدهما مع ان النهي للفور اجماعا والجواب

ان في النهي دليلا على لزوم الفور وهو انه للدوام ويلزمه الفور وهذا بخلاف الامر فلا يمكن الحكم بالفور فيه فلا دليل ان

لكن ذلك هو زمان الطلب الذي هو مدلول الامر قال بعض الفضلاء اقول فيه نظر اذ الزمان الذي ادعى المستدل

دلالة الخبر والآنات على حاضريته وقاس عليه الامر ليس هو زمان الاخبار والآنات بل زمان وقوع مفاد الكلام ففي الخبر

زمان ولا يخفى ان مجرد هذا الزمان الآخر في الخبر هو زمان وقوع المطلوب في الامر فان زمان الطلب مجرد زمان الاخبار والحكم

ولا كلام فيه فظهر ان بعد تسليم دلالة الخبر على الزمان الذي كلامنا فيه لا مجال لهذا الكلام فان زمان الحكم وزمان الطلب

كلاهما حال بلا شبهة وليس الكلام فيه نعم يبقى منع دلالة الخبر على حاضرية هذا الزمان وهو حقيقة جواب الاول فتأمل

انتهى وفيه نظر لان مراد المحشي ان مفاد الكلام في الامر هو طلب الفعل لا وقوع المطلوب فنقول كما ان في الخبر زمان ثبوت

المحمول

المحمول للموضوع هو الزمان الحاضر الذي هو زمان الاخبار فكذا زمان مفاد الكلام في الامر وهو الطلب هو الزمان

الحاضر الذي هو زمان الانشاء فزمان وقوع مفاد الكلام فيهما واحد واما وقوع متعلقه فليس في الخبر ايضا كذلك

حتى يقاس عليه الامر ان زمانه فافهم بل كما سيجيء من ان النهي لما دل على الفور وهو ان النهي يدل على الدوام وبل

الفور وقال بعض الفضلاء الفرق يتحقق بعين ما ذكر في الوجه الاول من الوجهين المذكورين سابقا وهو ان

ان النهي يقتضي انتفاء الحقيقة وهو بانتفائها في جميع الاوقات فيلزم انتفاؤها في الفور ايضا بخلاف الامر فانه

يقتضي وجود الحقيقة في احد الازمنة وهو يحصل في الزمان الثاني ايضا بالوجه الثاني ايضا بتكلف فظهر ان قول

المحشي الشيرازي يكون الوجه المذكور بل بما سيجيء ليس على ما ينبغي على اطلاقه فما ذكر انه يمكن ان يكون مراد المحشي

ما سيجيء اوضح في بيان الفرق ولا حاجة معه الى التمسك بالوجهين السابقين وان امكن اجراء الاول ايضا هنا بعينه

والثاني بتكلف كما ذكره هذا الفاضل لكن لا يخفى انه يمكن ان يقال ان المراد فهم الدوام من النهي هو ما ذكر في الوجه

الاول فتأمل التراخي الى الاستقبال اما مطلقا اي الاعم من الفور والتراخي واما الاقرب الى الحال وهو الفور فلا

للتعقيب

يصار الى خصوص الفور الا بدليل الخ فهو الاستدلال فهو امر من الوقوع بمعنى السقوط والفاء

الذي يقتضي الوقوع عقيب سبقه بلا مهلة وتراخ فان قلت اذا كان الذم باعتبار معنى لفظ الامر المقيد وجب ان

يذكر ما هو مناط وهو التقييد في مقام الذم ولا يذم على مجرد مخالفة الامر مع كما هو ظاهر الآية الكريمة قلت مخالفة

الامر ليست الا عدم الاتيان على وجهه فاذا كان امره بالسجود وقت معين وفات ذلك صار مستحق الذم بمخالفة

الامر ولا يجب تقييده فان قلت المراد بالامر فيه هو الامر الخاص المقيد ويمكن ان يقال ايضا ان يكون امرا بمعنى

حين صدر الامر منع ان يكون بمعنى حين امرتك بالشروع الفعل فيه وكلاهما شايع ولا ترجيح للاول وعلى الثاني لا يتم

الاستدلال اذ الذم صريحا قد وقع على ترك الامتثال في الوقت المقيد به بل الترجيح للثاني اذ لا يصح الذم بمجرد مخالفة الامر

اي عدم الاتيان به حين صدور الامر اذ قد يكون الامر بشيء في وقت متراخ فلا بد ان يكون بمعنى المخالفة في الوقت الذي

لان انه تكلف في بيان حمل النزول لان اصله من اصحابه

مع كل فعل فرد الامر به بالفور الا انه حتم شيء اخر

بخلاف الفعل فانه لو امر به على الفور او بالصدار

ما لم يعلم فعل اخر ما صدر به ووقته الوقت

فافهم ... منه

وان كان مع الاسم فلا يتم الدليل على ارادة الندب من لفظ سارعوا لانه كيف يصح حينئذ الاحتمال
والمنع من جانب المستدل لانا نقول لما كان الامر حقيقة في الوجوب كما ثبت سابقا فالظاهر مع المستدل
فالمجيب ادعى المجاز وخلاف الظاهر يحتاج الى البيان ولا يكفيه الاحتمال ولذلك تصدى لبيانه فيكفي للمستدل تصحيح الظاهر
ثم الحق ان هذا الدليل يدل ظاهرا على وجوب الفورية في اوامر الشرع وان لم يدل انه مقتضى الصيغة كما ذكره العلامة
وهذا كاف للمجتهد في الاستنباط كما ذكرنا انتهى ولا يخفى انه على القول بان الامر للفور لغة لا يصح الامر
بالاستباق والمسارعة في فعل المامور به سواء قلنا بصحته مع التراخي مع الاثم او عدم صحته اصلا اما على الثاني
فظ وقد سلم هذا الفاضل ايض وه اما على الاول فلان وجوب الفعل بعده والاستباق ان فهم من الامر الوارد به
ايض فلا وجه للامر بهما الا ان يحمل على التاكيد وظاهر انه سبيل او حمله فلا يمكن الاستدلال به على الوجوب
اذ لا يمكن صرف هذا الامر عن الظاهر الذي هو التاسيس وحمله على الوجوب كما يمكن حمل الامر الوارد به على طلب
الحقيقة وحمل هذا الامر على الافضلية ليكون تاسيسا الا ان يرجح الاول لقلة المجاز فيه بخلاف الثاني
لكن الاستدلال بالايتين حينئذ يتوقف على اثبات كون مطلق الامر للفور لغة وبعد ذلك فالاستدلال بالايتين
مما لا وقع له واما على القول بان الامر لغة لطلب الحقيقة من غير دلالة على الفور فيمكن الاستدلال بالايتين
على وجوب الفور على القول بكون الامر حقيقة في الوجوب سواء قلنا بصحته مع التراخي ام لا اذ ح انما
يستفاد ذلك من الايتين لا من الاوامر الواردة بها ويكفي لصحة الامر بهما انه لولا الامر بهما لم يفهم وجوب
ذلك بل كفى الاتيان مطلقا فالمعول في تحقيق المقام على ما ذكرناه فتامل فلا ينافي ما مر من ان مذهبه وهو
الوقف في مدلوله لغة او للفور لم لا يجوز ان يكون توقفه في مدلوله لغة ولا ينافي ذلك تمسكه بوجوب البدار
للخروج عن العهدة بيقين فقد عرفت ايض انه مع قوله بالوجوب المذكور يقول بالصحة مع التراخي الا
مع الاثم لا فالحج ولا يقول ببطلان ايضا التراخي فقد ذكر وجه القول بالاشتراك اللفظي على ما نقل عن

البد

السيد المرتضى رحمه ان الامر قد ورد في القران واستعمل اهل اللغة واريد به الفور وقد ورد واريد به التراخي
وظاهر استعمال اللفظة في الشيئين انها حقيقة فيهما ومشتركة بينهما وايض فانه يحسن بلا شبهة ان يستفهم المامور
مع فقد العادات والامارات هل اريد منه التعجيل او التاخير والاستفهام لا يحسن الا مع الاحتمال في اللفظ
والجواب ان المتبادر منه عند الاطلاق ليس الا طلب الفعل والفور او التراخي لا يفهم الا بالقرينة ويكفي في حسن
الاستفهام كونه موضوعا للمعنى الاعم اذ قد يستفهم عن افراد المتواطي لشيوع التجوز به عن احدها
فيقصد بالاستفهام رفع الاحتمال ولهذا ايضا يحسن فيما نحن فيه ان يجاب بالتخيير بينهما وليس فيه في اللغة
لفظ ولو كان مشتركا بينهما لفظا لكان ذلك استعمالا للمشترك في معنييه والظ انه لا يجوز الا مجازا
اعلم ان القائلين بالفور اختلفوا فيما اذا عصى المكلف ولم يات بالمامور به على الفور انه هل يجب عليه الاتيان
به بعد ذلك ام لا فذهب الى كل منهما جماعة واحتج الاولون بان الامر يقتضي كون المامور فاعلا على الاطلاق
وذلك يوجب استمرار الامر وظاهره كما ترى فكان مرادهم انه يقتضي كونه فاعلا على الاطلاق والفور بدوا
اخر يستفاد منه لان خطاب المط ليس الا فعله فورا واحتج الثاني بان قوله افعل يجري مجرى قوله افعل
في الان الثاني من الامر ولو صرح بذلك لما وجب الاتيان به فيما بعد فكذا فيما هو بمنزلته والمحقق العلامة رحمهما الله
نقلا احتجاج الطرفين ولم يرجحا احدهما والاقوى هو الاول لان طلب اصل الفعل معلوم والفور يحتمل تقييده
فيهما لانه لا يفهم الا تبعا المطابقة واما تقييد طلبه بها فلا فالاصل اطلاق الامر به ويؤيده ما هو الشائع في
الاوامر المولى التي يصرح فيها بالتعجيل والفور والبدار مع كون اصل طلب الفعل لا يسقط بفوت التعجيل بل لو
بان العبد به بعد فوت التعجيل عصيانا او لعذر متعذرا باهمال ذلك التقييد لم يسمع منه المولى ولا غيره وحكموا
باستحقاقه الذم والتاديب لذلك وذكر صاحب المعالم ره ان التحقيق في ذلك ان الادلة التي استدلوا بها على ان الامر
للفور لو تم دلالتها على تقدير تسليمها مختلفة فمنها ما يدل على ان الصيغة بنفسها تقتضيه وهو اكثرها ومنها

ما لا يدل على ذلك وانما يدل على وجوب المبادرة الى امتثال الامر وهو الاتيان بالمامور فيها بالمسارعة والاستباق فى عمد
فى استدلالهم على الاول ليس هو القول بسقوط الوجوب بحيث يعصى او لا اوقات الامكان مفرطا لا زيادة الوقت لا او
على ذلك المقيد بعض مدلول صيغة الامر فكان بمنزلة ان يقول اوجبت عليك الامر الفلانى فى اول اوقات الامكان
ويصير من قبيل الموقت ولا ريب فى فواته بفوات وقته ومن اعتمد على الاخيرة فلا ينفى الوجوب بالاتيان
بالفعل فى الثانى لان الامر اقتضى باطلاقه وجوب الاتيان بالمامور به فى اى وقت كان واقتضى المسارعة والاستباق
لم يصيره موقتا وانما اقتضى وجوب المبادرة فحيث يعصى المكلف بما لغفته بقى مفاد الامر الاول بحاله والذى نظهر
من جمع فى كلامهم ارادة المعنى الاول فيبنى القول بسقوط الوجوب ايضا وبما قررنا ظهر لك ان الظاهر بناء على الاول
ايضا عدم السقوط فتامل احدهما انه للاشارة الى ان الغرض من قوله الامر نفسه هو النهى فيكون القول بالعينية
قول بعض منهم والذى نفى المقتضى والثمرة نقل دليل لهم صريح فى العينية فكيف يكون محل النزاع فى المسئلة
على ما ذكره اوضح كيف وان القول المذكور اصلا وايضا لو كان الغرض الاشارة الى ما ذكره كان ينبغى اسقاط قوله بعينه
لئلا يحمل على العينية واما ذكر المعين فى محل وقال بعينه عليه فلا دخل له فى هذه الاشارة ولا بد لهم من توقف
فالظاهر ان الغرض الاشارة الى ان محل النزاع هو الاضداد الخاصة لا الضد العام بمعنى الترك كى يكون حاصل
الكلام فى المفهوم بين بداهة تغايرهما بتغاير المضاف اليه ولا فى المفهوم لفظ افعل ولا تفعل لضرورة
تغايرهما ايضا بل النزاع فى انه اذا امر بشيء معين وكان له ضد معين او اضداد معينة فهل الامر بذلك
المعين نهى عن ذلك الضد او الاضداد ومنه يعلم ان محل النزاع فى الاضداد الخاصة اذ لو كان فى الضد
العام بمعنى الترك او الكف فلا حاجة الى التقييد بالمعين اذ لو امر بشيء لما ايضا يصح النزاع فى انه هل هو نهى
عن تركه او كفه ام لا واذا كان فى الاضداد الخاصة فلا يتصور لشيء ما ضد خاص وعلى ما قررنا لا يلزم حمل كلام الحكم
على انه حمل بعينه فى كلام القوم على هذا المعنى بل يمكن حمله على ذلك ويمكن حمله على المعنى الاخير بناء على ان اصلا لا

بحث المعاني التي للنهي عن الضد

في المسئلة

في المسئلة هو العينية ويكون هذه الاضافة من عنده لتحقيق محل النزاع وبعض الفضلاء قرأه في تحقيقه
المحشي من حيث بيانه توجيه للقول بالعينية وعدم احتمال التصريح بها ثم ورد الايراد على التوجيه المذكور لكنه حمل
كلام الشيخ على انه غرضه تحقيق محل النزاع بانه ليس النزاع في مفهوم اللفظ بل في ان هذا المركب التقييدي المعنى
مضمون الامر بالشيء والنهي عن الضد فانه لا شك في تغايرهما لانهما مفهومان كليان مقيدان الى شيئين متغايرين
وكذا في اللفظين ليس المراد ان لفظ افعل عين لفظ لا تفعل او لفظ امرتك عين لفظ نهيتك او لا فانهما متغايران
بل المراد انه اذا وجد امر معين شخصي مثل تحرك او صل او قم فهل هو نهي عن ضده ام لا اي السكون وضد الصلاة
وضد القيام فالمراد بالضد المعين كونه معينا بانه ضد لهذا المعين في قوله المضاد له ثم لا ان المراد الاضداد
الخاصة لدلالة فهم الامر بهما لما سنعرف فساده خصوصا في هذا المقام فالتعبير اشارة الى ان الغرض خصوص
الاوامر الشخصية لا المعنى الكلي التقييدي الذي عرفت انه لا كلام فيه وانما وصف الشيء لان خصوص الامر
ويتخصص بخصوص الشيء المتعلق به انتهى وفيه تامل فانه اذا لم يصح النزاع في المفهومين الكليين باعتبار كونهما
مقيدين الى شيئين متغايرين فيلزم ان لا يصح في التخصيص ايضا لانهما ايضا مقيدان الى شيئين متغايرين
على انه لو صح اتحاد التخصيص لا يلزم ان يصح اتحاد المفهومين ايضا بناء على ما ذكره بعض المحققين انه كلما
بدل العرض التصديقي الطبيعة ايضا في ضمنه فلا حاجة في هذا المقام الى نفي النزاع في المفهومين وما لحق حمل الكلام
على ما ذكرنا لكن حمل الضد المعين على خصوص الاضداد المعينة في الواقع الملحوظة لنا بعنوان كونها اضدادا
ما ذكره هذا الفاضل لا انها معينة ملحوظة عندنا ولنا بالتفصيل كما نقد عن الا بهري وحكم بفساده كما سنبينه بعد
ذلك مستقلا ايضا وكان في قول الشارح هل هو في المعنى بمثابة اشارة الى على ما وجهنا كلام الشيخ لبعض لفظ بمثابته
اشارة الى ما ذكره بل الحاصل باعتبار ان القول الاول ليس عين القول الثاني بل هو عينه والمراد انه يفهم ما يفهم من القول
الثاني باعتبار اتحاد المعنيين كما هو زعم القائلين بالعينية وباعتبار تضمن المعنى الاول واستلزامه للمعنى الثاني كما

الكبير واتصافها بالتفصيل حقيقة كما عرفت بل لا يخطر بالقلب شيء من الامور المذكورة بل لو خطر فيما لم يرده
كما سبق والفاضل الابهري زعم ان هذا محل النزاع ولا وجه لتخصيصه الا ما قيل انهم قالوا العينية في صورة الشعور
وهو ايضا بعيد من الفضلاء والظاهر من كلام المصنف والشارح انهما زعما ان محل النزاع هو الثاني وصرح الشارح بان النزاع
في لزوم النهي عن الثاني لكن في صورة الشعور ونقل عن صاحب المعالم انه ادعى ان موضع النزاع الثالث مع
قطعه بتضمن الامر النهي عن الثاني واستجماله بقول الرد وصحح الخلاف فيه باعتبار انه في العينية والجزئية ولم
يتوجه الى انه كيف يصح خلاف من نفي اللزوم مطلقا كالسيد المرتضى وامام الحرمين مع انه لا يقبل هذا المعنى
الرد والنفي محل رجعه انتهى وفيه ان صاحب المعالم لم يجعل محل النزاع مخصوصا بالثالث بل نقل عن بعض ان النزاع
انما هو في الضد الخاص واما العام بمعنى الترك فلا خلاف فيه اذ لو لم يدل الامر بالشيء على النهي عنه لخرج الواجب
عن كونه واجبا واعترض عليه بان النزاع ليس مختصا في اثبات الاقتضاء وعدمه ليتم في الثالث باعتبار ذكره
بل الخلاف واقع في القول بالاقتضاء في العينية او الاستلزام وهذا النزاع ليس بعيد عن الضد العام بل
هو اليه اقرب وظاهر هذا الكلام لا يدل على ما فهمه ولا يرد عليه ما اورده واعلم ان النزاع في العينية والجزئية
قليل الجدوى وانما النزاع الذي له ثمرة هو النزاع في اصل الاقتضاء وعدمه ثم ان النزاع في الضد العام
بمعنى الترك او الكف ايضا لا ثمرة له اذ لا يترتب على اقتضاء الامر النهي والنهي عنه سوى حرمته وهي حاصلة
فيه ولا يترتب عليه مسئلة اخرى مع انهم في تضاعيف ابواب الفقه فرعوا على هذه المسئلة مسائل كثيرة كبطلان
الصلوة المندوبة حال وجوب القضاء وبطلان الصلوة مع سعة وقتها حال التضيق واجابوا عنه بان الاحق
التفريع الا ان يعتذر عنه بان مرادهم اثباتها بناء على ان الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي يقتضي الفساد مطلقا
واما في خصوص العبادات وظاهر ان هذه المسائل لا يترتب على اقتضاء النهي عن الترك او الكف فيعلم منه ان النزاع
في الاضداد الجزئية على القول بالاقتضاء تترتب عليه المسائل المذكورة بضميمة الاصل الاخر كما ان القول

لعين هذا القيد في كلام الشارح وكانه سقط شرو وكانت العبارة هكذا والظاهر انه يتضمنه لكنه في صورة الشعور منه ره

بالاقتضاء

بالاقتضاء فيها ملحوظة على التفصيل لكان البطلان الا ان يقيد محالته الشعور ادعى التقيد بالشعور ولم يتعرضوا
له وانت خبير بان جعل النزاع فيها ملحوظة اجمالا اي بعنوان انها اضداد المامور به وهو الضد العام بالمعنى الاول الذي
ذكره المحشي فتامل ولا مفهوم لفظ الكف هذا بناء على ان المراد بالكف ما هو لكل هو المصطلح من الاشاعرة
او على ان معنى الوجوب هو الطلب الحتمي وهو معنى بسيط لا يحتاج في تعقله الى تعقل المنع عن النقيض لتركيبه
بتعقل الذهن عنه اليه بادني التفات ومنهم من جعل ذلك جزءا معنى الايجاب وانه هو طلب شيء مع المنع من
الترك فيه كلام صاحب المعالم ره عليه حيث حكم بعدم الاقتضاء في الخاص ولا معنى لانه يدل على النهي عن الكف
بمعنى الترك بالتضمن بمعنى انه يلزم ذلك عن كلام الامر لا لفظا انه اراد لزوم ذلك في الجميع بمعنى ان الامر مع
الشعور يكون طالبا لترك الجميع باعتبار ان كلا منها يستلزم فوات مطلوبه فلو سال المامور عن كل منها وانه هل
له الاشتغال به لاجاب بالمنع وانه ليس له الاشتغال بغير ما امره بشيء ينافي ما امر به وهذا معلوم ضرورة
وان كان مكابرة صريحة كما سيذكره المحشي واما ان كان مراده المنع عن كل منها بمعنى كراهة له بالذات مع قطع النظر
عما يلزمه فظاهر انه لا يلزم ذلك في غير الترك لا مع عدم الشعور ولا معه وعلى هذا فلا يترتب على القول بالاستلزام
في الخاص ترتب ثواب اخر على تركه غير ثواب الفعل ولا ترتب على الشيء عقاب على فعله غير عقاب ترك المامور به فلا يترتب
عليه ثمرة من هذه الجهة فان نفي ان يكون الشيء منهيا عنه بهذا الوجه ايضا يستلزم فساده وعدم اجزائه عن
المامور به كفى ذلك فايدة فلذا ذكر بطلان على القول بالاستلزام انه لو كان احد الاضداد واجبا موسعا وضده واجبا
والحيرة المكلف من زمان تكليفه بالمامور به كان ذلك فاسدا لكونه منهيا عنه ولو لم نقل احد بالاستلزام فلا يلزم
ذلك واعلم قبل ان الحكم بفساد المنهي عنه على القول به انما هو في النهي الصريح وما يتعلق به النهي لذاته لا بما
ذلك النهي التبعي فلا يظهر ثمرة لهذا القول فينبغي التامل في تحقيق ما اشرنا اليه ولا بأس بان يشير الى ما يحط
بها الخبير فنقول ان عمدة مستندهم في دلالة النهي على الفساد كما سيجيء اجماع السلف وهو لا يدل على دلالته على

لعدم كما سيجيء من الدليل على عدم دلالة عليه لغة فالظاهر ذلك باعتبار فهم ذلك منه شرعا وح فالظاهر انه لو ثبت
الاجماع عليه ذلك كما يظهر من كلام بعض علمائنا في العبادات فانما هو في المنهي عنه صريحا واما شموله للمنهي عنه ضمنيا
فغير ظاهر لكن يمكن ان يستدل على الفساد فيها بشمول الضمني ايضا في العبادات بان العبادة لا بد فيها من قصد القربة ومع كون
الشيء منهيا عنه ولو ضمنا يعلم منه كونه مكروها للشارع فكيف يمكن قصد القربة بالاتيان به وايضا اذا كان منهيا عنه
من الشارع ولو ضمنا فيعلم ان الواجب الذي اوجبه او المندوب الذي ندب اليه هو ما لم يتحقق في ضمنه فلو اتى
به في ضمنه لم يكن اتيانا بما اوجبه او ندب اليه فلم يتحقق الامتثال ويمكن المناقشة في الوجهين بانه يكفي في قصد القربة
ورود الامر به مطلقا من الشارع وكون خصوص هذا الفرد منهيا عنه لا ينافيه الا على كونه [illegible] في الجملة واشتماله
على مفسدة ما واما على فرض عدم حصول المصلحة التي هي سبب وجوب المطلق او ندبه فيه اصلا فغير معلوم
لجواز ان يتحقق تلك المصلحة في ضمنه ايضا لكن مع ذلك كان مشتملا على مفسدة مختصة به فلذلك وقع النهي عنه فاذا
اتى به المكلف حصل له تلك المصلحة والمفسدة جميعا وبرئت ذمته من الامر المطلق وان وقع منه عصيان في الجملة
ومنه يظهر الجواب عن الوجه الثاني ايضا اذ لا يظهر منه ان مجرد النهي عنه لا يظهر ان الذي اوجبه الشارع او ندب
اليه هو ما لم يتحقق في ضمنه لجواز ان يكون هو المطلق كما هو ظاهر اطلاق وجوبه او ندبه لكن يكون النهي عنه لخصوص التحذر
عن المفسدة المختصة به لكن لا يخفى انه على ما ذكرنا وان لم يمكن الحكم بالفساد فيه لكن الحكم بالصحة ايضا مشكل اذ
مع ذلك النهي لا يبعد احتمال عدم الرضا بذلك الفرد اصلا وعدم تحقق الامتثال به راسا وان يكون مراد الشارع
من الامر المطلق هو ما سوى ذلك الفرد بقرينة النهي وح فلا اتيان بالمندوب ومع احتمال الصحة فلذلك واما
في الواجب فيشكل ذلك جدا لعدم حصول اليقين بالبراءة ولا الظن بها ايضا ومع ذلك فكيف يمكن الاجتزاء عليه هذا
واذ قد عرفت هذا فلنشتغل بما اورده بعض الفضلاء في تحقيق هذه المسئلة وما اعترض به على المحشي فيها فنقول
انه ذكر ان التحقيق انه يجوز ان يتعلق الامر عن الضد لمعنيين الاول ان يراد المحفوظ بخصوصه او بعنوان

انه ضد

انه ضد يلزم المامور به وعن الكف عنه ومع عدم الشعور لا يوجد ارادة الكف عنه حقيقة وبدونها لا
يوجد النهي حقيقة الذي هو مناط الاحكام الشرعية وما يتراءى النهي الضمني لا يستلزم الشعور وهذا النهي ضمني
فبعد التحقيق ليس حاصلا الا انه امر تبعي يستلزم فعله الكف عن هذه الامور استلزاما بلا توقف كما ستعرف ومن غير
ان يثبت كراهة من الامر وطلب كف بالنسبة الى هذه الامور واستلزام هذا القدر انما سوى ان ترك الواجب الذي
هو المامور به وكونه كافيا لاستنباط الفروع المستنبطة من هذه المسئلة باطل عند المص كما سيجيء وقد مر ايضا
هذا خلاصة استدلال الكتاب اقول ابن الحواشي ان انه على تقدير الشعور بالضد ايضا لا يلزم حصول ارادة الكف
عن الضد سوى عن المعنى الثاني من الضد اي ترك المامور به اذ ربما يكون غرض الامر حصول اصل الفعل ولا يتعلق
غرضه بالضد وجودا او عدما اصلا وذلك الدعوى عند الانصاف ليس ببعيد مثلا اذا طلب المولى من عبده خياطة
ثوب في وقت مخصوص فلم يشتغل في هذا الوقت بالخياطة واشتغل بشيء آخر من مصالح المولى كطبخ الطعام له
وامثاله فالظاهر انه لا يكره هذا المولى الا ترك الخياطة ومع الشعور بالضد الذي هو طبخ الطعام لا يكره هذا
الطبخ بل ربما يأكل من الطعام المذكور ويستحسن الطبخ لكن زجره لترك الخياطة نعم عند الشعور لا شك في انه يكره
ترك المامور به وهو الضد بالمعنى الثالث وح اراد الكف عنه قطعا وهو معنى عن فعل الاضداد وربما حصل الخلط
بسبب فعل احد الاضداد مجامع لهذا الترك البتة اتفاقا فتوهم ان يكره هذا احد هذه الامور المقارنة وليس
كذلك كما عرفت في دفع شبهة الكعبي ويظهر ذلك هذا لو فرضت خلو عن كل الافعال ومع ذلك ترك الواجب فالاثم
بحاله لا ينقص ولو فعل الاضداد لا يزيد على ترك الواجب شيء فلا اثم على هذا الفعل ح الا ان يعلم ان غرض الامر يتعلق
بالنهي عنه بالذات ولا يكفي العلم بمحض ان غرضه متعلق بحصول المامور به خاصة والفرض في المسئلة انه لا يعلم سوى
الامر بالشيء وبهذا يظهر سقوط ما قاله المحشي الشيرازي ان ما نعا للملازمة المذكورة في الدليل بان كون الضد منهيا
مطلقا لا يستلزم الشعور بالضد ولا الكف عنه بل مع عدم الشعور يحصل النهي بالتبع والارادة الضمني وهما

طلبه مما ذكره لو تم كان في الدليل فتامل كذا اشارة اليه بقوله وانما يلزم النهي عن الكف مراده كما يظهر من الحاشية
ان قول الشارح وانما يلزم النهي عن الكف اشارة الى هذا الكف اي الكف عن فعل المامور به وكلامنا انه لا يلزم تعقل الكف
عن الضد وان لزم تعقل الضد فلا يتوهم ان ذلك القول من الشارح يدل على تسليم لزوم النهي عنه كما يصح بدون تسليم
لزوم تعقله لان الكف الذي ذكره الشارح غير الكف الذي ذكرنا ويمكن ان يكون غرضه مجرد الاشارة الى ان قول الشارح انما
يلزم النهي عن الكف اشارة الى ما سميناه لزومه وهو انه يلزم تعقل الكف عن الشيء المامور به ولا ما هو ظاهره وهو
طلب الكف عن ذلك الكف وسنذكر بعد ذلك ما يدل على انه حمل كلام الشارح على ذلك فانظر ثم ان نسخ الشرح مختلفة ففي
بعضها وانما يلزم بالواو وكما نقله المحشي في بعضها وانما يلزم ولا يخفى انه على الثاني صريح في انه توجيه اخر وعلى الاول
فيمكن ايضا ان يكون اشارة اليه بان يكون كلاما مستانفا ذكر لاشارة اليه ويجعل الواو عاطفة او يكون من تتمة التاني
كما هو ظاهره ويكون غرضه من اضافة هذه التتمة الاشارة الى امكان توجيه عبارة المتن بهذا الوجه ايضا
بمعنى اراد احمل الضد العام انه لا يخفى ان عبارة المتن ولو سلم فالكف واضح لا يحتمل الحمل على هذا التوجيه اصلا فكان
غرض المحشي بيان حاصل المعنى وتقريره على وجه ينطبق العبارة عليه بتكلف ولو سلم اي لزوم عدم تلبسه به في الحال فيكفي
علمنا بكفه عنه وتلبسه به ولا حاجة الى العلم بتلبسه بضد اخر غيره فيقصده بالامر زجره
عن الكف المذكور وكون الامر نهيا عن الكف عن المامور به واضح لا خلاف فيه وانما الخلاف في الضد العام بالمعنى الاخر
لكن المحشي لما اراد القول بوضوح كون الامر نهيا عن الكف بناء على ما سننقله عنه عند تقرير دليل التضمن كما اشار اليه
في جواب فان قلت حمل قول الشارح يلزم النهي عن الكف على مجرد لزوم الشعور به وعدم الذهول عنه لا مع الشعور بالكف عنه
ايضا وطلبه حتى لا ينافي ما سيجيء بعد توجيه بوجه يقبل الامكان اعترض عليه بان تعقل الكف ايضا غير لازم كتعقل
الكف عنه فالصواب في توجيه حمل المتن هو الاول ولا يخفى ان حمل النهي عن الكف على مجرد الشعور به بعيد التعسف سيما مع
الحكم بوضوحه وعدم كونه مورد النزاع والاصح بل لا ريب ان المراد منه لزوم النهي عن الكف بمعناه الظاهر وان ذلك ليس

محلا للنزاع بل النزاع انما هو في الضد العام بمعنى الاخر هذا مع عدم صحته بعد ذلك التعسف ايضا كما ذكره المحشي
فان الطلب حمل كلام الشارح على ظاهره وبدفع المنافاة بين هذا وبين ما سيجيء منه بان غرضه ههنا وضوح لزوم النهي
عن الكف وعدم الخلاف فيه بناء على ان الوجوب يقتضي الذم على الترك البتة واذا كان الترك مذموما فيكون منهيا عنه
ولا مجال للنزاع فيه نعم من جعل الترك مقدورا وجعل النهي عنه ومن قال بانه غير مقدور صرفه الى الكف والمراد بالكف
ههنا ما يعم الترك ويحمل ما ذكره ثمة على ان تعقل الامر يستلزم تعقل الكف وتعقل الكف عن الكف حتى يكون ذلك دالا
على النهي عن الكف بالتضمن او الالتزام الاصطلاحيين فلا منافاة بينهما وانت خبير بانه لو حمل التضمن في كلامهم على ما يشمل
اللزوم العقلي كيفما كان فيندفع ذلك هذا وقال بعض الفضلا خلاصة جواب الشارح دعوى انه يمكن الغفلة وعدم التعقل
بالنسبة الى الضد بمعنى اخذ من الضد بمعنى ترك المامور به وانت بطلان حصول الطلب في صورة العدم بل يمكن
مع الوجود فلا يستلزم الشعور لا بفعل الضد ولا بترك الفعل المامور به لانه ليس منه وكان حتى يتوهم ان منشأ هذه الا
يتوهم ان هذا الكلام مخصوص بصورة الوجود بل انما ذكر صورة الوجود بطريق التمثيل والتوضيح دفعا لسند المعترض
والدعوى عام وهذا جواب تحقيقي مطابق للتحقيق الذي سيجيء في الجواب دليل من قال بالتضمن من انه لا يستلزم
الامر تصور الكف عن الكف عنه قطعا ثم اجاب بعد التنزل عن هذا وتسليم ان الطلب لا يكون الا في حال العدم بان ما هو
مسلم تصور عدم الفعل المامور به اي الكف عنه لا غير وهذا الكف واضح لا احتياج في تصوره الى تصور فعل الضد
حتى يتوهم انه يلزم من ذلك العلم بالضد ايضا وبه تم مقصود المعترض وهو معنى قوله فالكف واضح بعلم بالمشاهدة والا ضاع
اه فالحكم بان لزوم النهي عنه واضح كما ذكر اخرا وخصوصه واضح كما قال اولا انما هو بعد تسليم الشعور به ايضا فلا يتوهم
ان هذا مناقض لما سيجيء في جواب شبهة اهل التضمن كما توهم المحشي الشيرازي فاجاب عنه بما اجاب فان هذا الكلام بعد
التنزل والجواب التحقيقي المطابق لما سيجيء هو ما ذكر قبل التنزل ثم ما اجاب المحشي دفع التناقض منظور فيه لانه رجوع
ذلك على انه الى تعقل الكف دون الكف عن الكف فيقع في هذا لانه حكم هناك بلزوم ارادة الكف عن الكف وهذا الحكم مناقض لما

سيجيء من انه لا يلزم تصور الكف عن الكف اصلا فاذا لم يتصور فكيف يلزم ارادة المذكورة سواء حكم بوضوح هذا
او لا وكان منظور المحشي ما حققه سابقا من ان الارادة القطعية لا يستدعي تصور الكف فحمل قول الشارح هيهنا على انه انما
يلزم النهي الضمني عن الكف فلا ينافي ما سيجيء من انه لا يلزم تصور الكف عن الكف ولا يخفى ان هذا المعنى غير منظور
الشارح والمحشي ولا ينطبق كلامهم كما اعترض عليهم المحشي على ان في وضوح نفس الكف ايضا بزعم المحشي بحثا فكيف يصح هذا فالوجه
ما قلنا من ان هذا الكلام بعد تسليم الشعور بطريق التنزل كما عرفته ايضا ظهر سقوط قول المحشي فالصواب الاكتفاء
في توجيه المتن لا في [illegible] لما عرفت انه بطريق التنزل بعد تسليم الشعور وذلك لا يستدعي حقيقة في نفس الامر وقد ذكر
المحشي وما ذكره في دفع المنافاة بين الكلامين من ان هذا الكلام على تقدير التنزل والجواب التحقيقي هو ما ذكره اولا و
من سياق عبارات الشارح يدل على صحة ما ذكره في دفع المنافاة وان زعمه المحشي توهم محض يرد عليه انه ان اراد بالمنافاة ليس باعتبار
اصل هذا الجواب لظهور انه على تقدير التنزل بل باعتبار الحكم بوضوح ذلك اللزوم واضافه الشارح انه لا نزاع لنا فيه
فلا يصلح مورد النزاع والاحتجاج اذ لا ريب في ظهور ذلك كله في ابتنائه على الواقع لا على التقدير فحمل جميع ذلك على التقدير
تعسف جدا واليه يعود محصله ويرد عليه ايضا انه بعد البناء على التقدير لا يلزم ان يكون الكف منصورا للشعور به لا كونه
[illegible] عند ما ذكره المحشي لا بد فيه من تصور الكف عنه ايضا فلم يلزم ذلك اصلا فضلا عن ان يكون واضحا ما ورده
من النظر على المحشي من عدم نفع ما ذكره في دفع المنافاة فصحيح لانه حكم هيهنا بلزوم ارادة الكف عن الكف فقد عرفت ان
المحشي يقطع به وحمل قول الشارح وانما يلزم النهي عن الكف على مجرد لزوم الشعور به لا على ظاهره حتى لا يرد هذا
الايراد فطريق الرد عليه ان هذا الحمل تعسف جدا كما ذكرنا لا انه لا يندفع المنافاة بما ذكره وقد عرفت ايضا انه لو لم
يحمل على ما ذكره وحمل على ظاهره لم يصح الحكم باللزوم ولعل حمله على ما حمله بذلك الاعتبار ايضا وقوله وكان منظور المحشي
يرد عليه ما اورده عليه هو نفسه انه لو كان منظوره ذلك لما احتاج الى صرف قول الشارح وانما يلزم النهي عن الكف عن ظاهره
فانه اذا بني على ذلك فيصح لزوم النهي عن الكف بمعناه الظاهر ايضا والشارح جعل ذلك لازما لما سلمه واذا حمل بناه

على المحقق

على المحقق السابق من المحشي فانما يلزم من ذلك كلام دخل لما سلم في ذلك وما ذكره في العلاوة لا توجيه له فان المحشي
نفسه ايضا حكم بان تعقله ايضا غير لازم وان الصواب هو الوجه الاول لكنه صحح دفع المنافاة بين الكلامين بذلك فكلام
صحته بزعم المحشي لا يصير ايرادا عليه وما ذكره من سقوط قول المحشي فالصواب باعتبار صحة هذا الوجه ايضا بناء على انه
على تقدير التنزل وقد عرفت انه صحيح ما ذكره على تقدير التنزل تعسف جدا فتامل   نفي الواسطة في الاثبات و
والثبوت بل هو اولى بالنفي لان نفع النظر يتوهم في ذلك لا نفي الواسطة في الاثبات فالاولى ان يقيد الاثبات بالثبوت
لكن فهم المعنى من اللفظ لا يخفى ان فهم المعنى من اللفظ ايضا صفة للسامع بل الفهم الذي صفة ليس الا ذلك فكان المراد ان
بعد التقييد يمكن ان يحمل على معنى يكون صفة للفظ فان اللفظ موصوف بان السامع فهم المعنى منه او المراد بفهم المعنى
من اللفظ فهم السامع منه لا يكون الا صفة للفظ فان اللفظ يفهم السامع المعنى منه والا السامع فليس للسامع
ولا معنى يفهم فافهم   ولا شك ان صفة الشيء او متعلقه ان اراد ان خصوص تخصص صفة احد لا يصير بالتقييد
صفة لغيره فتم ولكنه لا يجدي اذ من قال ان الوصف بحال المتعلق وصف له حقيقة لا يقول بان الحسن الذي هو
في الغلام مثلا هو صفة لابيه بل يقول انه يحصل منه صفة لابيه هي حسن الغلام وهي صفة حقيقية له فان الحسن وان كان
صفة للغلام لكن حسن الغلام صفة لابيه فان المراد به كون غلام احد حسنا وهو وصف للاب ولا يجب ارجاعه الى
الحيثية الاولى التي تكلفها المحقق في غاية الامر ان يكون الوصف اعتباريا ولا ضير فيه وان اراد انه لا يمكن ان يؤخذ
منه معنى اخر يكون وصفا لغيره حقيقة سوى الحيثية المذكورة فهو توهم فاحش فتامل   لكنه ليس حقيقة النهي عن الضد
الا مع الحيثية كما ذكره واما المعنى الذي ذكرنا فلا دكون ضد شيء منهيا عنه هو حقيقة النهي عن الضد وهو كذا
اقول ان اراد ان الحذف يقتضيه لا يخفى انه هو الجواب الذي ذكره الشارح بقوله وايضا قد يكون كل من الحذف زيادة
تفصيل تركه الشارح للوضوح وظهور ان السؤال الثاني عن الترديد بالمذكور غير نافع للمستدل فلا يحتمل ان يكون مراده وهو ظ
وافاده بعض الفضلاء ايضا   الشارح لان الحذف بل قد يكون مانعا زعمه افاد بعض الفضلاء ان يعنيه يظهر فساد ما قال المحشي

ما يقع به التخاطب وجزء منه هذا معنى قوله من جملة معقولات الامر الايجاب وتوضيحه انا اذا امرنا بالشيء وخاطبنا
احدا لا شك يتعقل معنا فيلتفت هذه المتعلقات الى المخاطب وهذا هو مراده من معقولات الايجاب في الجواب فيشا
توهم المستدل ان الذم من الترك من جملة هذه المعاني المتعلقة الملتفة الى المخاطب حال المخاطبة والايجاب فزعم ان
الالتفات الذم المذكور نهي وطلب للكف عن الضد اذ هذا انما يصح اذا كان الذم على الترك من جملة معقولات الملتفة الى
اي مما يعقل حال المخاطبة والايجاب بالمعنى الذي عرفته وليس كذلك اذ ربما كان معقول الايجاب محض وقوع المطلوب على
سبيل الجزم ولا يكون الذم من الترك مما يعقل حين المطالبة ولا يكون من جملة المتعلقات التي التفت الى المخاطب بل لا
يخطر بالبال الطالب والامر فكيف يكون من جملة المعقولات الملتفة على المخاطب نعم كون الترك مذموما يثبت على الطلب
المذكور ولازم له في الواقع بالدليل الخارج واذا كان كذلك فلا يكون الكف عن الضد مطلوبا اذ مناط هذا التوهم
ثم ابد هذا المنع وان الذم المذكور ليس من المعقولات المذكورة بانه لو كان الذم المذكور من المعقولات المذكورة لادى
الى وجوب تصور الكف عن الكف لكان امرا ذ معقولية الذم على الترك في الخطاب وكونه ملحوظا في المخاطبة يستلزم
هذا التصور قطعا واللازم باطل وهذا التقرير مما لا غبار عليه ثم اقول لا يخفى انه على هذا التقرير لا يحتاج الى قوله
الجواب بعد تسليم ان الذم من جملة معقولات الايجاب بهذا المعنى ان الفرق معلوم بين حصول الشيء وتصوره فحصول
الايجاب نفسه لا يلزم تصوره حتى يلزم حضور الذم على الترك بالبال فلا يلزم حصول النهي وذلك لما عرفت معنى كون
الذم من معقولات الايجاب انه لا يمكن بدون حضوره بالبال فتدبر فانك ستعرف وجه النوع المذكور على التقرير الذي
قررته وبطلانه على ذلك التقرير ايضا وايضا لما عرفت مناط الكلام في الجواب الاول من انه على ان الذم المذكور ليس من
معقولات الايجاب اي ليس حال الايجاب متعقلا وكاين من جملة ما يتعقل ويلتفت الى المخاطب حال التخاطب الخص ظهر ان
الكلام في افراد الايجاب وجزئياته لا في مفهوم الايجاب كما توهم المحشي الشيرازي وجه المنع باعتبار ان الكلام في الحيثيات
من هذا الجواب فيما لا ثمر به وبما حققنا لك يظهر جواب جميع ما ذكره ره اذ كون الذم المذكور من جملة معقولات المخاطبة

ره لا بد له من بيان وما يتخيل في وجهه ليس سوى انهم اعتبروا الذم المذكور في تعريف مفهوم الايجاب فالامر حين الايجاب
لا بد له من تصور ذلك الذم والالتفات الى المخاطب في ضمن ما يلتفت اليه فتارة يمنع وجه الجواب بمنع دخوله في مفهوم الايجاب
وهو جواب الشرح وتارة بان نحو الايجاب الحاصل للامر بنفسه ولا يلزم تصوره فلا يلزم منه كونه مقصودا للامر وكونه في ضمن
ما التفت الى المخاطب وتارة بانه لو اعتبر الذم المذكور في مفهوم الايجاب لا في افراده والصادر من الامر هو فرد من افراده
فعلى تقدير لزوم تصوره حين الامر لا يلزم تصور ذلك الذم اذ ربما يكون المفهوم عرضيا لافراده وح فلا يلزم
كونه مما التفت الى المخاطب وهذا الجواب من المحشي وليس الجواب الا وبعد تسليم كون الذم من جملة معقولات الايجاب
بالمعنى الذي ذكره الفاضل المحشي لا يتجه بل بعد تسليم دخوله في مفهوم الايجاب كما عرفوه ولا يخفى ان بعد ذلك التسليم
يتجه ما ذكره واما ما ذكره بقوله وايضا فيضر المستدل قد اثبت بزعمه دخول الذم المذكور في الايجاب ففي الجواب
لا يكفي مجرد منع دخوله بل لا بد لورود دليله ولا ريب ان كلام الشارح في الجواب لا ينطبق الا على منع دخول الذم في مفهوم
الايجاب وعدم تسليم وجوب تعريفه بما عرفوه وليس منع حد الفرد اصلا فما ذكره المحشي في الجواب الثاني جواب بعد
تلك المرتبة نعم لو ادعى المستدل بحكما دخول الذم المذكور في معقول الايجاب بالمعنى الذي ذكره من غير تخلل وصل لكان
الجواب منع ذلك ولا يتجه بعد تسليمه جواب اخر ولا يخفى فساد حمل كلامهم على هذا الوجه فتدبر ثم قال هذا الى غير
ره واذا عرفت ما هو الحق في تقرير الكلام فتكلم على تقرير المحشي فنقول قال شارح الشرح وتبعه المحشي الشيرازي
ان معنى الجواب انه محل النزاع في ان امر الايجاب ونقل عبارة المحشي الى قوله اقول لم قال اقول لانك ان اردتهما من
اللزوم العقلي اللزوم البين بمعنى الاخص كما استعملوا المنطقيون في المطالع الالتزامية اي يلزم من تصوره وحصوله
في العقل تصور اللازم وحصوله في العقل كما هو الظاهر من كلام المحشي الشيرازي حيثما ورد على ذلك فهذا مما لا يتوهم
عاقل انه محل النزاع لانه على تقدير ثبوت اللزوم العقلي بهذا المعنى بين الامر بالشيء والنهي عن ضده لا يلزم الا ان من
تصور معنى الامر بالشيء تصور النهي عن الضد ولا يلزم من هذا امر ولا نهي في الواقع فلا نفع للاصولي في هذا فان

النهي ليس بيا فلا يستنبط منه حكم شرعي وهذا كما لا ينبغي للفاطن حول الكلام فيه ثم فرضنا الحمل على هذا المعنى
لا جواب عنه الا ان يقال انه لا يستلزم من تعقل الايجاب تعقله كما حملوا عليه جواب الشارح وبعد تسليمه لا يجدي لما قال المحقق الشيرازي
بقوله ايضا الايجاب حاصل للامر ولا يلزم تصوره لما عرفت من الفرق بين حصول شيء وتصوره اه وذلك لان اللزوم
البين بالمعنى المذكور لا يقتضي الا انه لو تصور الملزوم تصور اللازم فمتى وقع تصور الملزوم لا بالحصول ولا يتأتى فيه الا
لديه فظهر ان بعد تسليم الملازمة المذكورة يتم الكلام وكذا ما قال بعده بقوله ولو سلم اه لانه اذا سلمت الملازمة
بالمعنى المذكور اي بين يتبين انهدام الكلام فيهما بل هو عين تسليم المدعي ومنع ان الملازمة ليست من هو الكلام
فيه اي جزئيات الامر وبين النهي هو المنع الذي ذكره الشارح ولا في الجواب وانما جعل المحشي جوابا آخر لانه حمل الكلام
على منع ذلك في المفهوم هذا وان كان مرادهما من اللزوم العقلي اللزوم البين بالمعنى الاعم اي كون التصديق بحيث
يلزم من محض تصورهما الجزم باللزوم فالمراد ان النزاع في ان الامر بشيء نهي عن ضده بحيث يلزم من تصور هذين
المعنيين الجزم باللزوم بينهما بحسب نفس الامر وهذا وان كان معنى محصلا الا انه ليس محلا للنزاع الا ان الاصوليين لما
غرضهم ان العقل يحكم بثبوت التضمن واللزوم بحسب بين الامر بالشيء والنهي عن الضد سواء كان بمحض تصورهما او بدليل
كما اعترف المحقق الشيرازي رحمه الله بتحقيقه في المقام وبه جواب الشارح وسائر الاجوبة ومع هذا لا ينطبق عليه
شيء من الاجوبة لا في توجيه الشرح على ما قرره ولا ما ذكره المحقق لان الجواب المنطبق ان يقال لا نم ان بمحض تصورهما يحكم
العقل باللزوم بينهما اما ان تعقل احدهما لا يستلزم تعقل الآخر كما حملوا عبارة الجواب عليه فلا يشترط الاستلزام
المذكور في هذا اللزوم اصلا حتى يضر بالمستدل عدمه واما جواب المحشي الشيرازي عما اورد من الفرق معلوم بين حصول الشيء وتصوره
وانه ربما لم يتصور الايجاب اه فلا يخفى انه لا يضر بالمستدل لان اللزوم المذكور لا يستدعي وقوع تصورهما بل يستدعي انه لو
تصورا جزم العقل باللزوم وقول بانه ربما حصل ولم يتصور لا يضر بهذا المعنى وكذا ما قال الآخر من ان الكلام في جزئيات
الايجاب لا في المفهوم اه كما لا دخل له في هذا المعنى فان مدعي اللزوم المذكور بين المفهوم مدعي بين الجزئيات ايضا فالجواب منع ذلك

فلا ينفع

فلا ينفع غير ذلك فظهر من تضاعيف الكلام ان ما ذكره المحشي الشيرازي بقوله ايضا اه وبعده بقوله ولو سلم اه غير
صحيح على شيء من التقادير والتقادير المحتملة وانما يستقيم لو كان الغرض وقوع تصور النهي عن الضد ولا يخفى انه لا يرتبط
بالمقام ولا يستدعي من هاهنا اللزوم وان ظهر بتقرير السؤال او الجواب انه على نحو ينطبق على السؤال هو ما حررناه او
من حمل النص على معنا ما لحقيقي بهذا الدليل من غير احتياج الى تكلف في اللفظ والمعنى واما ان كل ما ذكرناه من
عدم فهم معنى معقولية الايجاب فتدبر انتهى وقد ظهر لك مما قررنا ان مرادهما من اللزوم العقلي هو ما ذكرناه في صدر البحث
لا شيء من المعنيين اللذين ذكرهما هذا الفاضل واورد عليهما لو ورد المعنى المذكور هو المعنى الذي حمل هذا الفاضل
كلام المستدل عليه وقد عرفت توجيه الاجوبة واتجاه الجميع وعلى هذا يظهر سقوط جميع ما ذكره بطوله ولا حاجة
الى البيانات فتأمل الشارح بل يدل على انه لم يعقل وعدم العقل لا يسمى ضدا حتى يقال انه ايضا يكفينا او نقول انه نهي
عنه ولذا تمسك المستدل بثبات ان الذم لا يكون الا على فعل لان الترك ليس من محل النزاع اذ الكف ايضا منه فافهم
لما كان لنا غير ضد وانما لكونه ازليا فيكون وجها واحدا ولانه لا يمكن فعله فيكون وجها آخر وعلى الوجهين
ينطبق عليه الجواب كما لا يخفى الشارح وان سلم فالنهي طلب الكف عن فعل هو ضد كما افاده بعض الفضلاء اختيار ان الذم
على الكف عن المأمور به وتسليم لزوم الكف عنه لكن نقول ان طلب الكف عن الكف لا يسمى نهيا في الاصطلاح فاطلاق
النهي عليه اما غلط او اصطلاح آخر منكم وعلى التقديرين فيصير النزاع لفظيا اذ من قال بانه لا يقتضي النهي لا يمنع
عن اقتضاء ذلك لكن لا يسمي ذلك نهيا الشارح لا يدل على وجوب تصور الكف عن الكف انما يدل لو كان هذا الاحتمال
مع ان الدليل يشتمل على احتمالين لا يدل بطلان هذا يوجب بطلان ذلك بل يجوز ولذا افاده بعض الفضلاء الشارح
وقالوا ثانيا لا يتم الواجب وهو فعل المأمور به اه هذا الدليل يدل على ان مرادهم بالنهي ما يعم استلزامه ولو بدليل
من خارج لا خصوص النهي المصطلح او ما يعم الدلالة الالتزامية المصطلحة وقال بعض الفضلاء اقول فيه نظر لانه ان
اريد فعل الواجب يتوقف على ترك الضد بان يكون لترك الضد دخل في وجود الواجب حتى يكون مقدمة للواجب فنقول

قد يكون الاشتغال بأحد هذه الأضداد موجبا ووسيلة لترك الواجب بحيث لو لم يكن اشتغل به لاشتغل
بالواجب وإنما تركه لاشتغاله به فاشتغاله به يصير موجبا لعدم إرادة الواجب ففي هذا الفرض يمكن القول بتحريم
الضد وكونه منهيا عنه كما سيتضح في كلام المحشي في دفع شبهة الكعبي فقد ذكر بتضمن النهي عنه اشتراط الشارع
في فعل المأمور به التحرز عنه أي حكم الشارع بعدم صحة الفعل المأمور به بدون التحرز عنه وجعل التحرز عنه شرطا
لصحته لا الأمر بالتحرز عنه فإنه أي التحرز عنه وجوب التحرز مستفاد من ذلك الأمر فلا يتفرع على هذه المسألة فلا
يتفرع عليه قوله فيكون الأمر بالصلوة نهيا عن كل مانع في الصلوة أي كما يستفاد النهي عنها عن الأمر بالصلوة
بل يكفي في استفادته الأمر المذكور وههنا بحث وهو أن الاشتراط المذكور مع قول المتن بوجوب المقدمة الشرعية
لا يثبت إلا وجوب التحرز في فعل الصلوة لا بد أن على وجوب الصلوة فيكون ذلك نهيا عن كل مانع في الصلوة والكلام
هنا في النهي فيه بإقامة المأمورات أصل الصلوة وإنما هو ضد مخل يكون ذلك منهيا عنه حتى يحكم بترتب
عقاب عليه بتركه غير عقاب ترك الصلوة وأن يحكم عليه بالفساد والضمنية الأصل الاحتراز الكلام في ذكره
الواجب موسع أو مضيق فكان شيئا منها لا يلزم من وجوب المقدمة الشرعية ولا من التصريح بالأمر بالاحتراز
عنه في الصلوة فالظاهر لا يجعل تخصيص المص بالمقدمة العقلية أو العادية على الاعتراف المذكور بل على أنه
لا يجاب [...] الدليل في الجميع على التمسك بوجوب المقدمة العقلية أو العادية فأما بعدم وجوبهما على هذه
هذا وقال بعض الفضلاء المناسب للمقام أن يراد بالضد الشرعي ما جعل الشارع ضدا للفعل الواجب بأن قال
هذا ينافي ذلك وضده وأما أن ذلك ضد من حيث اشتراط تركه في فعل الواجب وغير ذلك وهو الذي كلامنا فيه
أنه يحصل ذلك [...] الأمر بالشيء نهيا عنه أم لا وفي عبارة المحشي على هذه تكلف وكأنه هو المراد في المقام
وقال أيضا الفرق بين الضد الشرعي بالمعنى المذكور [...] المراد في المقام وبين ترك الأضداد العقلية والعادية
بناء على توهم أن ترك الضد مطلقا من قبيل المقدمة الشرعية واحد دون غيرها [...]

[كأنه أراد به شيئا الأمر بالاحتراز عنه [...]]

فاعلم

في الضد الشرعية وعلى ما حققناه من أن ترك الضد ليس مما يتوقف عليه الشيء فلا يكون مقدمة للواجب فلا فرق
في ذلك بين الضد الشرعي وغيره من أنه ليس مما يتوقف عليه فعل الواجب بل يجامعه فإن ترك الكلام في الصلوة
مثلا لا يتوقف عليه الصلوة بل كلما حصل صلوة شرعية حصل عدم الكلام لا أنه جعل المصلي أولا عدم الكلام
فجعل الصلوة بعده وكذا كلما جعل الشارع ضدا للواجب من غير أن يصرح باشتراط تركه للواجب فتأمل
فإنه لا يخرج عن دقة انتهى ولا يخفى أنه لا معنى للضد الشرعي للصلوة مثلا إلا ما علم من الشرع اشتراط تركه
فيها وعدم صحتها بدونه سواء كان مع النهي عنه في بعض الأيام أم لا وما ورد من أنه ضد الصلوة كالكلام والنوم
وورود شيء على ما ذكره وهو أنه ههنا منا ولذلك لو ضده لا بد أن يجعل عليه إذ لا معنى لجعله على المنافاة
الضدية العقلية أو العادية لعدم تحققهما وعلى تقدير تحققهما ليس من الشارع إلا إخبار عن اعتقاد
ذلك وإنما كان الضد هو ما ذكرنا يلزم توقف الشيء المأمور به وصحته شرعا على تركه إذ لا معنى للشرط إلا ذلك
ومعنى التوقف [...] على انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط انتفاء المشروط وعدم صحته شرعا إلا أن المصلي مثلا
يجعل أولا عدم الكلام ثم يجعل بعده الصلوة كما ذكره هذا الفاضل ونفاه فالحق في جواب الدليل هو ما ذكرنا
وقد عرفت أنه في بحث مقدمة الواجب أن اختيار المص في المقدمة الشرعية ليس بشيء لما استدل به عليه [...]
القدح فيه بإرجاعها إلى المقدمة العقلية فقد ذكر بناء على عدم القول بالفصل التمسك بذلك
في إثبات مثل هذا الأصل لم يثبت الإجماع على القول وعدم الفصل مشكل جدا وكأنه لم يثبت ذلك نعم لو
ينقل عن القائلين وهو لا يجدي وقد عرفت جوابه وهو أنه يدل على الوجوب لكن فقط [...]
نفس الأمر ولا المنازعة في لزوم ذلك على هذا الوجه من الخطاب الصادر منا من مكابرة انتهى فعلى
أو عرفي أراد بالعرفي العادي فيوافق ما سبق انتهى وهي باطلة بعين ما ذكرتم إلا أنه يقال في بطلانه أنها [...]
أنه يلزم جواز أن يجتمع النهي عن الشيء مع ضد الأمر بضده وهو النهي عن ضده وهذا من قبيل التكليف بالمحال وفي

الجواب عنه لانم ان اجتماع كل مع ضد الآخر وضده فدلازم الخلاف بين كما بينا في الاستفسار والقول بالمؤكد
او لا معنى لقولنا النهي عن الشيء امر بضده سوى انه طلب لفعل ضده فليتأمل كذا في شرح الشرح وقال بعض
الفضلاء لا يخفى ان الامر بالشيء الذي هو ... ضد ... فيمكن تقرير الدليل بالنظر اليه ايضا
بان يقال لو كان النهي عن الشيء طلبا للامر بالضد لاجتمع مع ضده وهو الامر بالشيء الذي هو ضد الضد فاجتمع
النهي عن الشيء مع الامر به وهذا انما يصح لو ما ذكره شارح الشرح انسب بتقرير النقيضين مع ان بطلان ... لا يتم
الا في ضدين لا ثالث لهما كالحركة والسكون ولا يتم في الضدين مطلقا انتهى ويمكن ان يقال انه لا تضاد بين الامر
بضد ما هو ... وبين النهي ... لا تنافي بين امرين الا اذا كان ... متعلقهما متضادين فيقابل الامر بالضد
مع الامر بالاخر ... كل منهما طلب فعله وهو يستلزم ترك الاخر فيلزم طلب فعل كل منهما وطلب تركه وهو
امر بكل منهما ... فالتقابل بينهما بالعرض وقد صرح المحشي بان قيد بالنظر الى ذاته للاحتراز عن التقابل
بالعرض فالاولى في شرح الشرح وافاد ... هذا الفاضل ان ... الاستفسار المذكور بان المراد بالضد
ههنا هو طلب الكف عن الشيء او فعل احد الاضداد الجزئية ولا يخفى ان ... شارح الشرح فليتأمل ... ان يكون
اشارة الى هذا بناء على ما هو دابهم بل فان ... السكون هو الحركة على ما ذكره يمكن ان يكون ... على ما في
بعضهم ان عدم العدم هو عين الوجود لا على المقدمات التي ذكرها في الدليل الاخر هذا ولا يذهب عليك ان
بناء كلام المحشي ههنا على حمل الدليل على ما يكون فيه النزاع معنويا لا لفظيا كما يقتضيه ... الدليل
الاول واما اذا حمل على ما يصير به النزاع لفظيا كما حمله المحشي ... فلا يحتاج الى المقدمات المذكورة
في الدليل الاخر لكن المحشي لم يتعرض له ههنا اعتمادا على ما ذكره سابقا في تقرير هذا الدليل حيث نقل اعتراض
شارح الشرح عليه وما يتعلق به ثم قال واعلم ان هذه كلها على تقدير كون النزاع معنويا اما اذا كان لفظيا فالدليل
الكلام على هذا يظهر سقوط ما اورده بعض الفضلاء حيث حقق ان غرض الشارح الاشارة الى ان هذا الدليل الثاني

يفتقر الى هذه المقدمات والدليل الثاني للقاضي لا يفتقر اليها اذ مناطه ... ان فعل الضد عين ترك الشيء
فطلبه طلبه وذكر الاصفهاني لتوضيح ذلك سواء صح الدعوى او لا وسواء صح ذكر المثال او لا وجعل مبنى الدليل
المذكور كما يظهر من الجواب المذكور في الشرح هو اشتباه الضد الذي الكلام فيه بالضد الذي لو حمل عليه
لصار النزاع لفظيا ولذا اجاب عنه بتسليم هذه الدعوى وصيرورة النزاع لفظيا ولم يجب بمنع في خصوص المثال
والظاهر من عبارة شارح الشرح ايضا ما ذكرنا كما يفهم من تقرير الدليل الثاني للقاضي ... حاصل هذا
كل فعل فهو ترك ضده فطلبه نهي ولم يذكر بعد مثالا اصلا في تقرير حاصل الدليل ولذلك لم يقيد ههنا في تقرير
كلام الشارح بذكر المثال الذي ذكره الشارح لعبارة اشارة الى ان الدعوى ليست في خصوص المثال وعلى هذا فالفرق
بين هذا الدليل والدليل الثاني للقاضي واضح بذكر هذه المقدمات ههنا دون دليل القاضي الذي مناطه اشتباه
اخر كما عرفت ثم ... وبما قررناه ظهر سقوط ما اورده المحشي الشريف بتوهم ان مناط الدليل الثاني للقاضي خصوص
المثال فقال ان هذا انما يحسن لو اراد الشارح المثال الذي ذكره شارح الشرح واما المثال الذي ذكره الشارح فلا يتم
الا بذكر هذه المقدمات وغفل عن ان المناط لو كان خصوص المثال لكيف يصح المثال المذكور في الشرح ههنا في
تقرير الدليل كيف بناء الدليل الواجب الجواب المذكور في الشرح سابقا ولا حق بالجواب الذي عليه ...
الملائم على ما فهم ان هذا في خصوص المثال فلا ينفع ... ويظهر بهذا فساد ما اورد ... على الدليل الثاني للقاضي
من ان هذا في خصوص المثال ... مبني على هذا الكلام فتدبر ... انك قد عرفت ان بناء
كلام المحشي على ان لا يجعل النزاع لفظيا كما صرح به ههنا ... على هذا التقدير لا بد من البناء على هذه
المقدمات اذ لو لم يبن عليها وجعل بناؤه على خصوص المثال من جهة ان السكون عدم الحركة كما ذكره شارح الشرح
فينبغي تغيير المثال ... عما ذكره بان يقال ترك الحركة هو السكون ... والظاهر ان غرض ... شارح الشرح
ايضا ما ذكرناه ويشير ... في تقرير الدليل ... لو كان مراد شارح الشرح ذلك لكيف اعترض على الدليل

المذكور فهو من المحشي الرد عليه على التقرير بسقط التعجب الذي ذكره بعض الفضلاء من المحشي حيث دفع
شبهة الكعبي بما حققه وغفل عنه ههنا هو طلب الترك الذي هو فعل الضد الا انه اعم من الكف والاضداد
الجزئية كلها فيكون كل منها فردا للواجب المخير كما ذكره المستدل بل هو طلب خصوص الكف عن الفعل فلا
يلزم الا وجوبه ولا كلام فيه الشارح وتقريره قدمنا كان المقدمة التي نقلها عن الطاردين ههنا هي المقدمة
الاولى التي ذكرت هناك في تقرير الدليل الثاني وهي ان ما لا يتم الواجب الا به يكون ضده مستقبحا وعنوانه هناك كلا ما يتم الا
بترك جميع اضداده وههنا لا يتم الا بفعل احد اضداده فذكر المقدمة الاولى واشار الى ما فيه من التفاوت
مع المقدمة الاولى هناك ثم ذكر انه تقريره اي تقرير تتمة الدليل ما مر هو ان مقدمة الواجب واجب مطلقا هناك منع
هذه المقدمة على ما هو مذهب الكعبي وبناء على ذلك الجواب كما حققه المحشي في دفع شبهة الكعبي لكونه لم يتعرض له
اعتمادا على ما سبق منه وانت عرفت ثبوت المقدمة على هذا المذهب بما اشرنا الى ما حققه من انه لا شك في
لزوم وجوب المقدمة من ايجاب ذي المقدمة ولو ضمنا وتبعا فنفي الوجوب في غير المقدمة الشرعية بمعنى نفيه لا بحال
الصريح المشعور به للامر المقصود فتذكر وان الامر بالشيء كذا في اكثر النسخ والصواب لكون الامر بالشيء كما في بعض
النسخ ثم ان تخصيص مراد هؤلاء الاربعين من الطاردين في التضمن دون القايلين بان الامر بالشيء نهي عن ضده او
يتضمنه قد ظهر وجهه كما ذكره المحشي وكذا عدم ايراده على الطاردين في العينية على اصل مذهبهم بل خصص
بالمعلم الثالث الذي اورد عليه الاربعين او لو لا ذلك لا يصح ان يرجع نزاعهم الى اللفظ واما الطاردون في التضمن
فلا يمكن هذا التوجيه في قولهم لانه اذا حمل كلامهم على ان مرادهم من الامر بالضد هو طلب الكف عن الشيء لم يصح القول
بالتضمن لانه لم يكون عين النهي لانه في ضمنه او لازم له فلا بد ان يكون مرادهم الامر بجميع الجزئيات اي صدقه ويرد عليهم الا
المذكور فتامل الشارح الذي في واصرح الحكم في النهي ان يكف يصح القول من العينية في الطرد مع القول به في
الاصل مع ان العينية من الجانبين فلا معنى كلامهم في الاصل ان الامر بالشيء عين النهي عن ضده الذي هو الكف عنه

او عن جميع

او عن جميع اضداده الوجودية ومرادهم بالطرد ان النهي عن شيء امر بضده اصلا او بالوجودية والفارق ليس الا
في وامثال هذا الامر كون النهي عن الكف عن الشيء او عن جميع اضداده الوجودية بتداركه وكان عينية الامر النهي
بالوجه المذكور لا يستلزم الا عينية ذلك النهي له وهم يقولون بها ولا يستلزم عينية النهي للامر بالمعنى
الذي ذكره الطاردون فيمكن القول منهم مع موافقتهم في الاصل فافهم اي مطلقا لا بانه نفسه اي لم يقولوا بشيء
منهما في الطرد ولا باحدهما في الاصل وحكموا بعدم صحة القول بشيء منهما في الطرد وقد اشار فانهم لم يقولوا بان
النهي عن الشيء امر بضده ظاهره الاول وكذا ما في شرح الشرح حيث كتب عليه اي لا يطلبون كونه عينه لا تقرير في
تضمنه اياه اقول هذا يدل على ان النزاع الى آخره قال بعض الفضلاء اقول يمكن توجيهه بانه انما ذكر الشارح هذه
العبارة في تفسير النهي عند ذكر التفسير ولا شك انه لا يصح ذكر غير العبارة المذكورة في هذا المقام لظهور
ان النهي بتفسيره اي طلب احد الاضداد الجزئية بل قد يفسر بطلب نفي الفعل كما هو مذهب ابي هاشم او بطلب
الكف عن الفعل الذي هو امر وجودي ضد للشيء لا النفي المحض كمذهب غيره والخلاف انما هو عين الامر
بالضد ام لا خلاف في انه بعد ظاهره المذكور في المختصر انه على مذهب من فسر النهي بالنفي الذي هو امر عدمي لا
يكون طلبه امرا بالضد البتة والقول بانه عين الامر بالضد او غيره انما يتصور على مذهب من فسره بالوجودي وفسر
طلب الكف عن الشيء بعينه طلب احد الاضداد وقيل يتضمنه او يستلزمه وقيل لا يكون شيء من ذلك فمراد الشارح
من قوله الذي هو ضده انه امر وجودي حتى يحتمل الخلاف وليس المراد انه هو الضد الذي هو موضع الخلاف في
مسئلة ان النهي عن الشيء امر بالضد او عكسه انتهى وما ذكره صوابه على مذهب من فسر النهي بالنفي الذي هو امر عدمي
لا يكون طلبه امرا بالضد البتة وان الخلاف انما هو على القول الآخر ولا شك ان هذا لا يدل على ان الخلاف في بيان القول
الشارح اذا كان النهي طلب نفي الفعل فيمكن ان يكون النفي غير مقدور فيجاب بصاحب الحاصل وهو اراد الكف او جميع
الاضداد الجزئية وهو معنى الامر به كما ذكر في الدليل الثالث للطاردين انما اراد بطلب الكف الذي هو وجودي

فيصح ذلك مطلقا ويكون الضد الذي يعتقدون انه امر به هو ذلك ولا حاجة الى جعلهما كون المطلق احد الاضداد والجزئية
وكونه امرا به الا ان يتمسك بتوقف الكف عليه اذ لا شك فيه انه يجري على القول بكون المطلوب هو النفي ايضا وهو ظ
وعلى هذا فلا توجيه لهذا الوجه غير ما فهم المحشي وهو ان يكون بناء على ان النزاع في كون النهي عن الشيء امرا بضده
في كونه امرا بضده الذي هو الكف ح فيرد عليه ما اورده المحشي فتامل ثم ان الشارح لم يتعرض لبيان العينية الذي
قال بعض الفضلا ان العدم لكونه فاسدا في التضمن والاستلزام تم واما عدم كونه فاسدا في العينية فيحتاج الى
العلة المذكورة في الطرد من ان طلب النفي والعدم لا يكون عين طلب الفعل مشترك بين الطرد والاصل فان العينية
من الطرفين وهو غير معقول بينهما ونظير ما ذكرنا ان في كلام الشارح دلالة على ما يكون طلب الفعل طلب ترك اضداده
محل النظر لو كان مراده العينية على هذا المذهب فتامل انتهى ولا يخفى ان نظره في عدم القدح في العينية انما يتوجه
لو حمل هذا الوجه على ان طلب النفي والعدم لا يكون عين طلب الفعل اذ ح يلزم بطلان الاصل ايضا ولكن ان حمل على
ان نظر الشارح الى انه لا وجه للحكم بعينية النهي عن الشيء للامر بضده الا ان النهي عن الشيء طلب للكف عنه الذي
هو ضده فيكون عين الامر بضده فابطل ذلك بان النهي ليس طلبا للكف بل لنفي الفعل فلا يتم ذلك وظاهر ان هذا
لا يجري في الاصل لظهور ان وجه الحكم بالعينية فيه ليس ذلك فلا يرد عليه ما ذكر نعم يرد عليه ان نقلوا من ذلك
يجري في الطرد ايضا فيهما قالوا بالاصل فلم فرقوا عن الطرد وهو كلام اخر لا تمسك به الطارد دون ربما كان وجه لم
في الاصل مستند اخر لكن هذا انما يصح توجيها لحمل كلام الفاضل على هذا الوجه كما احتمله المص ولا يصح من قبل
الشارح فان كلامه يدل على انه حمل هذا الوجه على ما فهم هذا الفاضل واعترض عليه بجريانه في الاصل
فان قلت قول الشارح فلا يكون امرا بالضد ولا متضمنا له لان الامر طلب فعل غير كف وطلب النفي والعدم لا هو ولا
متضمنه بخلاف الامر فانه طلب الفعل مع المنع عن الترك فيتضمن النهي الذي هو طلب الترك بل ربما يكون طلب الفعل
طلب ترك اضداده او متضمنا له انتهى ولا يخفى دلالته على ما ذكرنا فما اراده هذا الفاضل وارد عليه ويرد عليه ايضا

ان قوله

ان قوله غير كف لا ينبغي ذكره في هذا الوجه اذ ح يلغو التمسك بان النهي طلب نفي الفعل لا طلب الكف عنه فيتم منه
ان بناء الكلام على انه لا يعتبر هذا القيد في معنى الامر فتدبر وهو معنى الامر به فكيف فرق بين الطرد مطلق
هو عين الاستلزام على ما نقل عنهم والجواب ان هذا غير ما هو المحتمل من المص قال بعض الفضلا لما كان الظاهر كلا
من الوجوه الا وبعد وجه مستقل للقول من الطرد مطلقا سوا قالوا في الاصل بالعينية او التضمن او الاستلزام
فقد لو الدليل النهي عين الامر بالضد ولا يستلزم ايضا اعترض الشارح بان هذا الوجه انما يتم في العينية اما
الاستلزام فعلى تفسير النهي بالنفي ايضا حاصل لان نفي الفعل لا يتصور بدون الاشتغال باحد الاضداد فلا يتم وجه
الفرق من الاستلزام وما اجاب المحشي الشيرازي عنه اقول فيه نظر كان وجه الفرق لا بد ان يكون مختصا بالطرد
دون الاصل وما ذكروه غير مختص وطلب الفعل عند المص مشترك بين الاصل والطرد فكيف يقول به من حكم به في الاصل
دون الطرد واعترض الشارح على الفارق من الطرد القائل بالاصل على ان يكون مختار المص هذا كذا الكتب فيصح
في بيان وجه فرقهم اشعار بان مختارهم مختار المص وهذا عجب من المحشي فتامل انتهى وفيه نظر لان الاشتراك بين الاصل
والطرد فيما ذكره انما هو الدليل الذي للتضمن اما في غيره فلا وح فيحتمل ان يكون الفارق متمسكا في الاصل بالدليل الذي
للعينية بنفسه بالالتزام ولم يقل بالتضمن اصلا بل قال بالعينية فلا يمكن الزامهم بذلك اذ لم يظهر منهم قولهم به ولا هو حجة في
على راي المص فلا يمكن له الزامهم بذلك لا جدلا ولا برهانا وبه ان ينظر سقوط ما ذكره من التعجب من المحشي
فان كون مختارهم غير مختار المص غير ظاهر فلذلك قصد الاعتراض عليهم الا بما هو مختاره وثبت تحقيقه وهو ظاهر انه يمكن
ان يكون وجه فرقهم من الاستلزام في الطرد ونقضهم بان ترك الشيء لا يتوقف على فعل احد اضداده واما هو
من لوازم الوجود كما حققه المحشي في جواب شبهة الكعبي وهذا بخلاف الاصل اذ يتوقف فعل الشيء على ترك
ضده مشهور مسلم بينهم وان امكن منعه ايضا كما سبق وهذا تمام ما افاده الفاضل المذكور الشارح اما قوله
من الالتزام القطعي اه فقال بعض الفضلا قوله هذا يدل على ان المص اورد الالزام على المذهبين اي عينية النهي

نعم لو قالوا بالعينية يرد عليهم انه ما نقل عنهم [illegible]
جار في الطرد ايضا فلا وجه للفرق عنهما فيه الا ان
يظهر وجه له [illegible] اخر الى ما يكون في الطرد وهذا الكلام
اذ كل ما ذكرنا [illegible]
وقيل ان شارح الشرح [illegible] بان العينية يجري في الاصل
ونقض الطرد كما نقضها [illegible] ضده
منه رحمه

هذا الدليل مع اعتقاده بطلان السابق والدليل الآخر واما من قال بالعينية في مسئلة الامر الايجابي بالدليل الذي ذكرها
القاضي في مسئلة العينية او قال بالاستلزام للدليل المذكور بانه جار في مسئلة النهي فلا يصح هذا وجها لتخصيصه بان
الادلة المذكورة في المسئلة ادلة مشتركة من قال ان الامر المندوب نهي عن ضده ليس مراده النهي التحريمي التنزيهي الذي
هو الكراهة والادلة السابقة تجري فيه بان يقال لو لم يكن الامر المندوب عين النهي عن ضده اي كراهة ضده فهما مثلان
او ضدان او خلافان فيمتنع اجتماع الاولين والثالث يمكن اجتماعهما كما سبق واما المخالفان فلانهما يستلزمان جواز اجتماع
كل منهما مع ضد الآخر فيلزم جواز اجتماع الامر المندوب النبي مع ضد كراهة ضده ومن جملة اضداد كراهة ضده الامر
الايجابي بضده فيلزم جواز اجتماع ندبية الشيء مع ايجاب ضده وهو محال وكذا الدليل الثاني بان يقال النهي [illegible] فعل
المندوب لا يتم الا بترك ضده وما لا يتم المندوب الا به فهو مندوب [illegible] مقدمة الواجب فيه بعينه فترك الضد
مندوب فيكون فعله مكروها ولا يخفى انه لا يرد بطلان هذا الدليل بالاجوبة المشتركة اذ المقصود عدم الفرق وعدم كون الوجه
صالحا للتخصيص وما ذكرناه خلاصة اعتراض العلامة [illegible] وهو موجه الا انه خص النقض بترك المندوب فاعترض شارح الشرح
بانه يرجع النزاع لفظيا ولا يخفى انه لا اصطلاح الى فعله [illegible] في فعل الاضداد كما صورناه [illegible] يرجع النزاع
الى اللفظ انتهى والكلام فيه ايضا كما ذكرنا في الحاشية السابقة فانه لا يلزم ان يكون في كل المذاهب في امر الوجوب فارغ عن
[illegible] مذهبه في امر الندب فربما كان الغرض منحصرا في القائل بالنقض للدليل المذكور [illegible] مع ظهوره في القول
بالعينية وعدم تمامية الدليل الثاني للنقض فربما احال الغرض [illegible] على الظهور [illegible] على الدليل الثاني الذي
اجراه فيه الا انه [illegible] ان ترك الضد مندوبا وكان فعله مكروها والظاهر ان الكراهة بمعنى في الفعل [illegible]
[illegible] عدم ملائمة [illegible] الى استحقاق الذم والعقاب [illegible] بهذا المعنى في فعل وان كان تركه مندوبا باعتبار
فعل مندوب [illegible] الكراهة [illegible] المقابل
فتأمل الشارح ولزوم ابطال المباح عطف على محذوف كانه قال الاول [illegible] وهو كذا ولزوم ابطال المباح كذا

فرزخ

في شرح الشرح ولا يخفى ما فيه من التكلف والظاهر انه عطف على قوله ان امر الوجوب الذي هو الامر الاول وهذا هو الامر الثاني
نقد مع الكلام نقل المحشي السابق بعينه وقد اورد بعض الفضلاء على هذا الوجه ايضا ورد على وجه الفرق
من انه لا بد من تخصيص من بيان عدم جريان دليل مسئلة الوجوب في مسئلة الندب لا لزوم مفسدة فيها دون ذلك مع جريان
الدليل فيهما ايضا لا ينفع بل يدل على بطلان الدليل راسا وهو كما افاده الشارح ان استغراق الاوقات بالمندوب [illegible]
قال بعض الفضلاء لا يخفى ان هذا لا يستدعي الا ابطال المباحات المضادة لكل المندوبات والمندوب الذي اذا استغرق
الوقت بالمندوبات لا ينافي فعل المباح لجميع معها فانه في كل ان استغل بمندوب يجمع معه مباحا لا تضاده صدق
استغراق وقته بالمندوبات مع انه لا يبطل كثير من المباحات بالكلية في جميع الاوقات بعضها لا يبطل اصلا وبعضها يبطل في
وقت دون وقت فهذا لا ان يقع عرض الشارح ان استغراق الاوقات بالمندوبات بحيث يكون لكل فعل صدر من المكلف سوى الضروريات
العقلية والشرعية مندوب وح يلزم نفي المباح بالكلية لكن لا يخفى لكن هذا الدعوى لا يصح اثباته من اشكال فتأمل
او نقول غرضه ابطال المباحات المضادة للمندوب الذي في الكل المندوبات وهذا مع بعده من العبارة لا يصح وجها للتخصيص
اذ لا فساد فيه ولا يتوهم انه يمكن اثبات نفي المباح بان في ما من مباح الا ويصح مندوبا فانه مع انه قد لا دخل فيه لاستغراق
الوقت على ما ذكره الشارح فقد يتطرق عليه لا يقتضي الا بطلان كل مباح في الوقت المقدر للمندوب الذي هو ضده ولا يقتضي
بطلانه بالكلية دائما نعم يلزم بطلان المباح الذي يكون ضدا للمندوب الحالي لو وجد ولا فساد فيه فتأمل انتهى ولا يبعد حمل
كلام الشارح على ما ذكره في الاول اولا وكانه لا اشكال في اثبات تلك الدعوى فانه قد ورد في الشريعة لكل ما ندب الى الاشتغال
به وح يشكل بان يقال انه يلزم ما ورد فيها ان استغراق الوقت بالاشتغال به في غير اوقات الضروريات العقلية والشرعية مندوب
وح يلزم نفي المباح بالكلية ويمكن ان يقال ايضا ان من المندوبات الدائمية الصلوة ولو لم نقل بها ذلك المباحات ما ندب
اليه لكل عضو فيها فذلك في نفسها معظمها بحيث لو بقي منها شيء غير مضاد لم يكن الا نزرا يسيرا والظاهر ان نفي المباح
على هذا الوجه ايضا كنفيه بالكلية في انه محل المطاع لكن الاولى الاحتراز عما يتضمن بذلك فتأمل والمراد ما يتناول الا جهات

التي لا قضاء لها الا ان يراد بالقضاء فعلها مرة اخرى سميت قضاء باعتبار ان الغالب ان يكون قضاء وذلك في الواجبات
الموقتة بعد خروج وقتها او اريد بالقضاء معناه اللغوي وترك قيد مرة اخرى احالة على الظهور وذلك لان النزاع
المذكور يجري في سقوط الاتيان في الوقت وعدمه فلا ولان نفسها ذكرنا ثم ان الظاهر ان النزاع في هذه المسئلة في انه اذا
اتى الواحد بالمامور به على وجه هل يقطع بذلك بخروجه عن عهدة ذلك الامر وسقوطه عنه ام لا يقطع بذلك بل يحتمل
ان يامر ان يفعله مرة اخرى لا بان يكون فيكون المراد بالامر الاول هو التكرار اذ لا نزاع فيه بل النزاع فيه
مع ارادة الحقيقة او المرة بالامر الاول ولا بان يكون ذلك استينافا للامر من عنده اذ لا نزاع في جوازه كما نقل عن
المنهي بل بان يكون الامر الاخر من ان يعلمنا بالعدم سقوط الامر الاول وعدم خروجه عن عهدته بالفعل الاول
مع صحته وانه يلزم عليه اعادته او قضاؤه ليخرج عن عهدته فذهب الجمهور الى الاول والقاضي الى الثاني والتحقيق فيه
انه ان اريد بالاتيان به على وجه عدم نقص وخلل فيه في الواقع اصلا فالحق مع الجمهور اذ مع الاتيان بالمامور
به على وجه بذلك الوجه لا معنى لعدم خروجه عن العهدة بذلك مع عدم ارادة التكرار بذلك الامر الا ترى انه اذا امر
السيد عبده بفعل فاتى به العبد على وجه بذلك الوجه وفق ارادة السيد خرجت عن العهدة بذلك وما سقط ذلك
الامر عنك بل يلزمك الاتيان به مرة ليسقط عنك ذلك الامر نسبته العقلاء الى السفاهة او التحكم والتعدي وان كان
الاتيان على وجه ظاهر او في ظنه وان احتمل اشتماله على نقص وخلل في الواقع فالحق مع القاضي لانه اذا اتى الواحد بالمامور
على وجه في ظنه فيصح منه ذلك لكن لا يقطع بالخروج عن العهدة به وعدم وجوب اعادته او قضائه بعد ذلك وذلك
لاحتمال ان يكون فيه نقص وخلل لم يطلع عليه وظن استجماع فعله لجميع الشرائط فيصح منه ذلك الفعل بناء على تجويز
الشارع عمله بظنه وتعبده به لكن يكون ذلك كالم يتبين له خطأ في ظنه فاذا تبين له ذلك يجوز ان يحكم الشارع بعدم الخروج
عن عهدة الامر الاول بذلك الفعل مع صحته في نفسه بناء على تعبده بظنه في مرة بل يجب عليك بعدما تبين لك فساد ظنك
الاتيان به على وجه مرة اخرى ليسقط عنك الامر الاول بان يكون ذلك استينافا امرا اخر منه بل يكون وجوب ذلك الاتيان بالامر الاول

مع هذا حيث ذكر لو صح ان الشارع يقول للمكلف ... لو لم يفعل ... فعل واذا فعله ... فقد قضاء ...

اما لجبر النقص

اما لجبر النقص والخلل الواقع فيه في الواقع في الواقع واما بان يكون صحته فعله صحة منزلة فاذا لم يتبين فساد
ظنه وقعت صحيحة واذا تبين ذلك ظهر فساد ما اتى به فيجب عليه فعله مرة اخرى وعلى التقديرين يكون ذلك بالامر الاول لا استينافا
امرا اخر مثله الذي لا نزاع فيه ولا يخفى ان العقل لا يستبعد شيء من الاحتمالين ومع تجويزهما لا يمكن القطع بسقوط القضاء
في كلما اتى بالمامور به على وجهه اذ ربما يلزم قضاء على احد الوجهين لكن لا يخفى ان لزومه يحتاج الى نص اخر يدل عليه كما
ورد فيمن صلى بظن الطهارة ولا يمكن الحكم بلزومه بمجرد الامر الاول لكن النزاع والجمهور في ان القاضي يقول بوجوبه فيما
اذا وقع نص عليها انما هو بالامر الاول والنص اخبار عنه والجمهور يقولون ان النص امر مستانف بوجوب مثله بعده
والامر والظاهر لا يحكم به الوجدان ولا حاجة فيه الى التمحل في تصحيح تسميته قضاء او اعادة يخالف في ذلك قول الجمهور
هذا ما سنح لي في هذا المقام الشارح ان اراد انه لا بد على سقوطه قطعا المراد هو هذا وسقوطه انما هو اذا امر
الاتيان به على وجهه على الوجه الاول الذي ذكرنا واما لو فرض على الوجه الثاني فلا سقوط فيه وعلى هذا فلا يبعد
حمل النزاع بينهم لفظيا لكن الكثير ما ذكروه من صاحب المذهب يتمحل ركاكة باني عنه كما نظهر لمن امعن النظر فيه
وان اريد به الخروج عن العهدة فيتعلق الثاني فقيل المراد هو هذا والثاني هو عدم حصول العلم به اي عند الحجة بكون رابعه
يتعذر المقدور وكان منع بطلانه مكابرة وما نقله عن القاضي لا يدل الا على تجويزه عدم العلم في الجملة لا ابدا فهو
محذور يلزم عليه من حيث كلا بشهر هذا واما ما نقله عن القاضي واشعاره بما ذكره الشارح كانه استنبطه
من قوله وادى الواجب ولا يخفى ضعفه اذ يحتاج الى التمحل في القضاء والشارح بصيغة افادة ما لا وقع له كانه لم
يحتاج الى الافادة خصوصا اذا ذكر ذلك في مقام نزاع مع غيره كما يظهر من حقه عندنا فالاحمله على ما ذكرنا
في التصحيح مذهبه لكنه انما يلائم الاحتمال الاول الذي ذكرنا في وجه لزوم القضاء من كونه لجبر النقص والخلل الواقع
فيه في الواقع واما على الاحتمال الثاني فيحتاج الى التكلف بحمل الاداء على الاداء الواجب عليه اولا وان ظهر فساده
بعد ذلك فساده ووجب القضاء باعتباره واما قوله وابتنت عليه فلا يأبى عن شيء منهما اما عن الاول فظاهر واما عن الثاني

بالحقيقة والمراد من عدم افادة المنكوار على هذا او انه لم يسقط القضاء للامر الاول مع اتيان المكلف بالمامور به على وجهه بلزوم
ان يجب عليه تحصيل ذلك المطلوب والحال انه قد حصل فيلزم تحصيل الحاصل ولا يخفى ان هذا انما يتم اذا لم يشتمل ما اتى به اولا
على نقص وخلل في الواقع اصلا واما اذا اشتمل عليه فلا اذ وجوب الاتيان ثانيا يمكن توجيهه باحد الوجهين اللذين
ذكرناهما عن لزوم تحصيل الحاصل فالمعول على التفصيل الذي ذكرناه سابقا قد ذكر بعض الفضلاء جعلنا اعتراض
شارح الشرح على ما ذكره في سابقه وهو ما نقله المحشي عنه من ان اشعار كلام القاضي بان مراده تجويز توجه تكليف اخر بذلك
الفعل بامر اخر وحكم بعدما المبني على ما نقل عن المحشي واعترض على المحشي بانه لا توجيه لجوابه سواء جعلنا الاعتراض
على ذلك المبني ام لا اما على الاول فقط اذ لا مجال للزوم تحصيل الحاصل اصلا واما على الثاني فلان الغرض الاتيان ثانيا بعين ما اتى
به على وجهه بلا فوت شيء فلو اتى بالمامور به المذكور ثانيا من حيث انه ذلك المامور به بعينه استدراكا لزم تحصيل الحاصل
قطعا لان الغرض انه لم يفت شيء فالاستدراك يكون للحاصل ولا نعني بتحصيل الحاصل الا هذا ولا فرق في ذلك بين
ان يكون المامور به الواجب هو الطبيعة الكلية او الفرد المعين وكلما وجب قد حصل فلو اتى به استدراكا لزم تحصيل الحاصل
قطعا وانت خبير بان جعلنا الاعتراض شارح الشرح على ما ذكره محتمل لكن لما امكن توجيهه بدون ذلك البناء فالاولى ان
لا نحمل على ذلك ليكون اعتراضا مستقلا واما ما ذكره من عدم الفرق بين ان يجعل المطلوب الطبيعة المطلقة او الفرد المعين
سواء جعلنا الاعتراض على ما ذكره ام لا في عدم لزوم تحصيل الحاصل على التقدير على الاول ولزومه على ما على الثاني
فقد عرفت منظور المحشي في ذلك وهو ان جعل الحاصل هو نفس الفعل لا الاتيان بالمامور به على وجهه وظاهر انه على هذا
التقدير لا مجال للزوم تحصيل الحاصل على تقدير كون الواجب هو الفرد المعين فلا جعل مبنى الكلام على كون الواجب
هو الطبيعة ليتوجه لزوم تحصيل الحاصل واما ما ذكره من لزومه على التقديرين لو لم نجعلنا الاعتراض على ما ذكره
فقد ظهر لك انه لا يستقيم اذا لم يشتمل ما اتى به على نقص وخلل في الواقع اصلا واما اذا اشتمل عليه فلا
فتذكر على انه قد لا يسلم ان القضاء الا الفرق بين هذا وسابقه في الحق ويسلم ان القضاء عبارة عن استدراك

ما قد فات

ما قد فات لكنه يقول انه لما لم يكن نقص المأتي به اولا بل مثله فلا يكون تحصيل للحاصل وههنا لا يسلم ذلك ايضا فيصير لزوم
تحصيل الحاصل فيه اظهر فلا دلالة لا ربط لما يحصل ثانيا بما هو حال الا المثلية بخلاف ذلك في السابق اذ فيه مع المثلية
علاقة انه استدراك لما فات منه ولا يخفى انه لا يرد النقض عليه ظاهرا اما اوردنا على السابق من توجيه تحصيل الحاصل بما عشار
الاستدراك للمامور به على وجه اخر لا استدراك بل يكون اخر لشيء وعند ايضا بعده فلا مجال للزوم تحصيل الحاصل
فيه يكون شيئا انه يندفع بذلك بل يلزم عليهم تحصيل الحاصل باي وجه فسر القضاء الا ان يشتمل ما اتى به على نقص وخلل
في الواقع فانه حينئذ لا يلزم ذلك كما سبق لم يتوجه هذا الايراد اصلا لكن يكون مبنيا على تفسير القضاء فلو لم نفسره به
بل بما ذكره في الايراد الثاني او قيل ان اطلاق القضاء عليه مجاز يهدم الدليل كما لا يخفى فلو لم يكن الواجب ثابتا بعينه الا
بامر جديد لا يتم كونه عين الاول بل بدلا بالاطلاق فلا يسمى الاستدراك عليه استدراكا على كونه عين الاول وعلى تقدير عدم انقطاع
التكليف بالاول وكونه بدلا بالاطلاق لا نص يصح اذ يمكن ان يكون عدم انقطاع التكليف المذكور هو الاستدراك للحج
اخر فكونه هو الا ان يعترض المستدل به كذكره فافهم ومع هذا لا يسقط القضاء بل وجوب الاتيان عنده فقد عرفت
ان هذا على تقدير اشتمال الاول على نقص وخلل في الواقع لا يخرج عن وجه واما بدونه فلا اتجاه له لكن يكفي في ذكر الكلام
معه ولا حاجة معه الى التمسك بهذا الدليل فتامل وايضا على تقدير تمام كان دليلا اخر فانه يكفي بما ذكره ثبت
كونه عين الاول ثم يبطل ذلك بالدليل المذكور فهذا ايضا تتميم للدليل المذكور لا دليل اخر الا ان يقال ان غرضه ان ما ذكره على
تقدير تمامه يكفي في تقرير دليل اخر ولا حاجة معه الى التمسك بذلك الدليل بان يقال انه لو لم ينقطع التكليف بالاول ووجب القضاء
معه فان وجب ذلك بالامر الاول فلم يمتثل اولا بالكلية الى اخر ما ذكره بل الخلاف في المسئلة عن المنهي لا يخفى ان
فيما نقل عن المحشي ليس بالا لا يجوز محل النزاع وانه ليس النزاع في جواز ذلك بل في وجوب القضاء
بالامر الاول وقد حكم بسقوط القضاء او قول القاضي من غير ذكر الدليل عليه وما ذكره هذا القائل ثابت دليل عليه فكيف
يقال هذا الذي ذكره فيه نعم يدل على كون محل النزاع ما ذكره فيه هذا الايراد الاول واليه في اعتبره المصنف

فيه ان [illegible] عن العهدة وانا قلنا انه
[illegible] المسئلة [illegible]
انه لا امر [illegible] عن العهدة
[illegible] انه يلزم [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

تعريف القضاء وقد مر لا يخفى ان الذي سبق من المص في تعريف القضاء هو انه ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له
وجوبه ولم يذكر اعتبار فوت شيء من مصلحة الاداء فكانهم فهموا ذلك من لفظ الاستدراك اذ لو لم يفت منه شيء فلا استدراك
ثم اسم استدراك هنا كما في اعتبار هذا القيد واما نقل الخلاف بين المص وغيره في ان المص اعتبر استدراك ما سبق
له وجوب مطلقا وبعضهم اعتبروا استدراك ما سبق له وجوب على المستدرك فاعتبر الاستدراك كما سبق فيتفق
عليه بينهم على ما ذكرنا هنا لكن قول المص ولا يصير حجة فوصلا لكن يسلم ذلك ويصرح بما ذكره شارح الشرح او يقول
ان اطلاق القضاء عليه مجاز وعلى التقدير فلا يتم التمسك بما ذكر في القضاء الذي يتوجه ما ذكره المحشي من انه
على ما فسره ايضا لزم تحصيل الحاصل فانه اذا اتى بالمامور به على وجهه ولم يرد بالامر التكرار على ما هو المفروض
في المسئلة فامره بالاتيان بمثل ما فعل اولا للخروج عن عهدة الامر الاول او بان يكون امرا مستانفا كما علم من المنهي
يكون امرا بتحصيل الحاصل لكن قد عرفت ان هذا انما يتم فيما اذا لم يشتمل ما فعل اولا على نقص وخلل في الواقع واما
اذا اشتمل عليه لكن لم يشتمل عليه حين فعله بحسب ظنه وفي الواقع ايضا في خصوص تلك الحالة فلا اقتضاء للعقل لا
امره بالاتيان والقضاء للخروج عن عهدة الامر الاول فلو خص كلام القاضي بهذه الصورة لكان قوله مما يتجه كلام
ويمكن ان يظهر ان جعل هذا الدليل منقوضا بالصادق وجعله دليلا برأسه كما فعله المحشي خفا وفيه ما فيه لضعف النفي
لما ذكر من الوجهين فالحق جعله دليلا واحدا كما فعل الشارح على ما اشرنا اليه سابقا ان النزاع في سقوط القضاء
وعدمه بالمعنى الاصطلاحي في سقوط الامر الاول والخروج عن عهدته وعدم تجويز ان يلزم عليه فعله مرة اخرى
للخروج عن عهدة ذلك الامر سواء كان اعادة او قضاء او لم يسم بشيء منهما وعلى هذا فلا يجدي التمسك بحديث
القضاء كما لا يخفى وهذا ان نقض القضاء لا يصلح هذه العلاوة ايضا من شرح الشرح على ما بنى عليه الاعتراض
الاول وهو ان يكون مراد القاضي لزوم القضاء بامر اخر وحينئذ لا ريب ان مع اثبات ان الاتيان بالمامور به على وجهه
لا يسقط القضاء بالامر الجديد لا يضر القضاء استدراك ما فات بل نفسه بالاتيان غير ما وجب ولا كلام معه

الا في اط

الا في اطلاق لفظ القضاء واما على ما صرح به في المنتهى فمدفوع بانه اذا كان النزاع في الخروج عن عهدة الامر الاول ولا بد
لمن قال بعدم الخروج من تعيين القضاء لو كان واجبا باستدراك الواجب الذي هو المامور به المفروض سواء كان
فائتا او حاصلا ولا نسلم لزوم تحصيل الحاصل قطعا اذا لم يات بتمام المامور به على وجهه وهذا هو مراد الشارح
من قوله القضاء استدراك ما فات من مصلحة الاداء اي استدراك ذلك الشيء بعينه لان المعتبر في القضاء فوت المقضي عنه
اصطلاحا وهنا لا فوت اذ هذا نزاع لفظي وكيف يسلم الخصم اعتبار ذلك في القضاء فرضه مما فات ذلك المامور به
بعينه سواء كان فائتا ام لا فهو بالاتيان عوض ذلك المامور به بعينه لظهور كون المط على تقدير الثبوت هو ذلك
بعينه ويظهر بما ذكرنا بطلان ما ذكره المحشي ان هذا الدليل يتضمن فاسدين ما في المنتهى وانسب بان جعل استدراك
ما فات من مصلحة الاداء على ما ذكره نفسه جدا فان حمله على ظاهره وجعله بناء على الاصطلاح وان يجاب عن الاعتراض
بعدم حجية بان تحصيل الحاصل لازم على تقدير فلا يجدي تعين النقض واسقاط الاستدلال هو ذكر لاعتبار الفوت اصطلاحا
فتدبر الشارح قالوا ولا لو كان مسقطا للقضاء لما ويمكن الاستدلال ايضا بفاقد الطهورين على القول بوجوب
الصلوة عليه بدون الطهارة ثم القضاء بعده اذا وجد الطهور ويجاب عنه بعد تسليم صحة النقل المذكور بان وجوب
الصلوة بعدها بامر مستانف وتسميته قضاء مجاز لانه مثل الاول وفيه نقض كما سنذكر في الجواب عن هذا الدليل
لا يخفى ان هذا بعيد اذ لم يعهد للشريعة حمل كلام الشارح على ما هو ظاهره وهو ان وجوب الصلوة اذا تبين خلاف الظن
بامر اخر وهو واجب مستانف وليس قضاء للاول فقد سقط الاول ولا يقضي فحكم ببعده اذ لم يعهد للفقهاء سوى الاداء
التي فعلت في الوقت والقضاء التي فعلت خارجه فاداء اخر تفعل خارج الوقت غير معهود ايضا فهذا الاحتمال
يجري في كل قضاء اذ في كل قضاء يمكن ان يقال انه واجب مستانف وجب بامر اخر وليس قضاء للاول وتسميته قضاء في
لانه مثل الاول فيلزم ان لا يوجد قضاء حقيقة قطعا ولا يخفى ان الظ بعده والاقرب في مثل ذلك كما يشتمل ما اتى
اولا على خلل في الواقع والحال يشتمل على خلل بحسب ظنه كما في المثال المذكور هو قول القاضي وكذا فيما اشتمل على نقص

تكرار النسخة والزيادة به
الفوت منه

الجواب الذي ذكره الشارح لا يخفى هذا على راي المصنف واما على ما حققنا فهذا ايضا كما حملنا قول القاضي
فيه اقرب بل هو فيه اقرب من المثال الى النفس كما لا يخفى انتهى كلامه قيل النهي قال بعض الفضلاء اي هذا
الامر مفاده لبيان ابطال النهي السابق وبعود الفعل الى ما كان عليه قبل النهي فلا يفيد هذا الامر من حيث
هو وجوبا ولا ندبا ولا اباحة لظاهر اطلاقه فعوده كما قبل النهي اما لكونه واجبا كما في الصلاة واما ان كان مندوبا
وهذا في المباح غير بعيد لكن عود الوجوب اليه لا يخرج عن اشكال النهي ولا يخفى ان القول بان مفاد الامر فيه
لبيان ابطال النهي السابق غير بعيد بل هو الظاهر لكن عود الحالة السابقة على النهي غير ظاهر بل الظاهر الرجوع الى ما يقتضي
الدليل الخارج من اصل او غيره ولا يبعد ان يكون المراد من الحالة السابقة هو هذا الا ما يتناوله كلام الشارح
خاص بذلك الوقت فان الحكم بعوده لا يخرج عن اشكال واذا حمل على ما حملنا فهو ظاهر من الفعل بان تلك الاباحة
معروفة في الظاهر لانه اما من الامر المذكور عرفا لا ما ذكرنا من ابطال النهي السابق واما خصوص الاباحة
بذلك المعنى فهو مستفاد منه نعم لو لم يكن دليل من خارج على الوجوب او الندب فيحكم بالاباحة ومن هذا يظهر
ان الحمل هو الحق لكونه الجواز بالمعنى الاعم ويمكن حمل الاباحة في كلامهم عليه فتامل انتهى وهو غير بعيد هذا
من افادات الشارح واما المصنف فلم يتعرض لنقل هذا المذهب اصلا فضلا عن تصحيحه الشارح لنا غلبته في الاباحة
في عرف الشرع قال بعض الفضلاء المراد بغلبته في الاباحة صيرورته في الاعم لا نغلبة في الاباحة على حد لا يدل على الوجوب
وسبقه الى الاباحة الى الفهم في عرف الشرع فلا يتوهم ان المراد كثرة موارد استعماله في ذلك المعنى فانه لا يلائم
باقي الكلام فتامل انتهى ولا يخفى ما فيه من التكلف والتعسف اما التكلف فظاهر واما التعسف فلان دعوى
غلبته لا تدل على الاباحة في عرف الشرع بمعنى سبقها الى الفهم فيه من غير بينة وحدها تعسف في بعض ذلك
مثل دعوى سبق معنى في نفسه ولم يمكن الحوالة فيها على تتبع في خطاباتهم ومحاوراتهم ولا يجري فيه
كلام الشارح فالظاهر حمل الغلبة على ظاهرها وهو قال المراد انه فيظهر لنا بالادلة التي صححها في موارد

استعمالها

استعمالها في كلام الشارع انه استعمل في الاباحة بدون قرينة كما في الامثلة التي ذكرناها فيعلم منه انه تكرر عرفا
منه ولما يكفي ذلك في الاستدلال لم يكتف المصنف بالغلبة واضاف الشارح حديث السبق الى الفهم لدلالته على ان المراد بالغلبة
الدالة على كونه ظاهرا فيه في عرفه ليكون سابقا الى الفهم في عرفه لا مجرد الغلبة اذ ربما صار معنى مجازا للفظ
غالبا على الحقيقة ومع ذلك لم يستعمل فيه في موارد استعمالها الا بالقرينة ولا يمكن الحكم بوجوب حمله عليه
المعنى عند عدم القرينة هذا وظني ان اثبات غلبته في الاباحة على الوجه المذكور مشكل جدا نعم يمكن اثبات الجواز
بالمعنى الاعم بذلك بل الظاهر انه لا حاجة في اثباته الى التمسك بعرف الشارع اذ المتبادر في العرف العام انه
الامر المذكور ليس الا الجواز لا خصوص الوجوب الذي هو ظاهر الامر في غيره ولا خصوص الاباحة لو حملت على ظاهرها
ونضمه اصالة عدم النقل ثبت كونه في اللغة ايضا كذلك قد يرد الشارح لو كان وروده بعد النهي مانعا عن الحمل على
اي مراده ظاهر وهو انه لو كان وروده بعد النهي مانعا عن استعماله في الوجوب فيلزم ان يمتنع التصريح بارادة
الوجوب منه لانه بمنزلة التصريح بارادة معنى لا يجوز استعمال اللفظ فيه واللازم منتف واذا لم يكن مانعا منه فيجب
حمله عليه عملا بمقتضى الامر السالم عن المعارض وحاصل الجواب انا لا نقول بكونه مانعا كذلك حتى يمتنع التصريح المذكور
بل نقول ان الظاهر منه عند الاطلاق هو الاباحة فلا ينتفي معه ظهور الامر في الوجوب وهذا لا يمنع من جواز
التصريح بارادة خلاف الظاهر منه كما في كلما نصب عليه قرينة وقد تكرر مثل هذا الدليل والجواب في كلامهم في
مباحث عديدة والمراد بما ذكرنا لا ما ذكره بعض الفضلاء من ان الاحتمال لو لم يكن في نفسه الا انه بعيد لم نتعرض
له وصيغة الامر مقتضية له قال بعض الفضلاء اقول يمكن منع هذا ايضا فانه لا نسلم ان صيغة الامر مقتضية
للوجوب مطلقا فان ما ثبت سابقا ان صيغة الامر المطلقة الخالية عن امثال ذلك مقتضية للوجوب ولا نسلم في امثال
ذلك كونه مقتضيا له فتدبر انتهى وفيه ان عدم تسليم كونه مقتضيا للوجوب في امثال ذلك ليس الا باعتبار وجود مانع
فيها فعلى المستدل ان يعد عدم مانع فيما نحن فيه يسقط المنع المذكور فالجواب ليس الا ما ذكره الشارح

لا اداء ولا قضاء وهذا كما ذكره بعض الفضلاء اشارة الى ان المراد نفي اقتضاء الامر الفعل في ثاني الحال
ولا اصلا سواء سمي قضاء او اداء فلا يتوهم ان المراد المضايقة في اطلاق لفظة القضاء ومثله بل نفي استلزام
الفعل في ثاني الحال باي اسم سمينه ثم الكلام في الواجبات والنوافل الموقتة التي لها قضاء لا حاجة الى هذا
التخصيص لان الكلام في مطلق الامر انه هل يقتضي بنفسه وجوب القضاء في الايجاب وندبه في الندب
ام لا يقتضي ذلك بل لابد في وجوب القضاء وندبه من امر مجدد فلا قضاء ثم لو اطلق القضاء بدون تقدم اقتضاء
ثبوت القضاء وانه بالامر المجدد لينبغي حمل الكلام على ما ذكره وليس ذلك في تحرير الشارح بل قال فوجب قضاء
فامر مجدد فلا حاجة الى فرض الكلام فيما ذكره اقول في هذا التحرير نظر لان الشارح صرح بتحرير المسئلة
على ان نفي الاداء والقضاء وان ذكر ما ذكره في نقل القول المختار لكن نقل في مقابله عن بعض الفقهاء انه قال يجب القضاء
بالامر الاول وهذا الدليل بهذا التقرير في مقابلة قولهم وتثبت منه بعد ذلك ما اختاروه وليس تقرير الدليل
على ما هو المختار ابتداء حتى يتوهم ما ذكره لا يقال يرد بتوهم منافاة ورود في الاحتمال الثاني اذ لو كان الغرض
نفي الوجوب بالقول لكفى ان يقال لو وجب القضاء بالامر الاول وجب صوم يوم الجمعة الى آخر ما ذكره فلم يكن
لتوسيط الاقتضاء وما يترتب عليه فائدة لانا نقول ان الغرض من المستدل في الدليل الاول عقد ان دعوى
قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم الجمعة امر بديهي لا يمكن انكاره بخلاف دعوى انه لا يوجب صوم
يوم الخميس صوم يوم الجمعة فانه للانكار فيه مجال الا ان يوضح ذلك بان المراد ان الحكم بوجوب صوم يوم الخميس
لا يقتضي وجوب صوم يوم الجمعة صريح الى ما ذكره وكذا في الدليل الثاني عقد ان دعوى انه لو اقتضاه لكان
اداء امر بديهي بعد المنع بخلاف دعوى انه لو وجب لكان اداء فان فيها مجال المنع ما لم يبين ان المراد بالوجوب
ما هو اقتضاؤه بنفسه كما بينا في وجوبه ولو بدلالة دليل من خارج فانه ح لا يلزم كونه اداء فلو لم يكن
لتوسيط الاقتضاء وما يترتب عليه وقد عرفت ان التوسيط المذكور يصير الدعوى اظهر لو وجب صوم يوم الجمعة

يقول

بقول القائل صم يوم الخميس اراد لو وجب بقول القائل اقتضاء ذلك القول وجوبه فيرجع الى ما ذكره
فتوسيطهم الاقتضاء تصريح بالمراد وازالة لما يرد انه اذا وجب صوم يوم الخميس لا يلزم ان يجب صوم يوم الجمعة
فلبس الامر انه لا يمكن انكاره كما اشار اليه فيكفي ذلك فائدة لتوسيط الاقتضاء وكتب بعض الفضلاء على
قوله ثم انه لا يقتضي فعله فيما بعده اي لا يوجب فعله بمعنى لا يستلزم فعله بعد ذلك الوقت سواء كان المامور
واجبا لا يوجب فعله ثانيا وجوبا او ندبا لا يوجب ثانيا ندبا لما ذكرناه ثم التعميم في نفس اقتضاء الفعل باعتبار
الوجوب والندب دون نفي الاقتضاء فانه مخصوص فيه بالوجوب ح يكون المراد بقوله يجب القضاء بالامر
الاول لو صيغة نفي الاقتضاء بالوجوب سواء كان الفعل واجبا او ندبا بقرينة تقابل المذهبين وكذا المراد
بقوله يجب القضاء اي لو وجب الامر الاول اقتضاء على سبيل الوجوب الاتيان بالفعل في ثاني الحال
كلا امران كان وجوبا فوجوبا وان كان ندبا فندبا لكان مقتضيا اقتضاء في الجملة ثم من ان يكون على سبيل
الوجوب او الندب اذ الاخص يستلزم الاعم والثاني باطل لانه لا اقتضاء بالوجوب من الوجه ح لا اعتبار
الا استعمال لفظ الاقتضاء في العبارة اولا بمعنى الاقتضاء الوجوبي ثانيا وفي الشرطية المذكورة في الدليل
بالمعنى الاعم وكلام الشارح مشوش وكان مرامه بفرقه بين التعميم في نفي الاقتضاء والتعميم في الطرفين في كلامه في
الحاشية المتعلقة بهذا العنوان يشعر بالتعميم في نفي الاقتضاء وكلامه في الحاشية حيث قال ولو كان الغرض
الاستدلال على خصوص وجوب القضاء في العبادات لم يكن لتوسيط الاقتضاء فائدة يشعر بالتعميم في نفس الفعل
مقابله هذا الشق وكان مقصوده اعتبار التعميم في نفس الفعل اي المامور به لا نفي الاقتضاء ولذا لم يحرر
كما اعترض وقد عرفت انه التخصيص احتمال اخر وهو التخصيص في نفي الاقتضاء لا الفعل فلا يلزم تخصيص التعميم
كون الثاني على المقدم في الشرطية ويمكن ان يدفع اعتراضه باختيار الشق الثاني وانه على خصوص الوجوب
وما قال انه لم يكن لتوسيط الاقتضاء وما يترتب عليه فائدة مدفوع بان فائدته المبالغة في نفي الوجوب

لذا ولا وههنا كلام قلنا ايرادا لا ان يكون غرضه الايراد على ما ذكره الشارح من حيث الاستدراك وان اسكن الجواب

ايضا اقول قد مر ان المص اعتبر في تعريف الفصل قد مر هنا ان اصل الاستدراك لما سبق لما اعتبره الكل وانما

الخلاف بين المص وغيره ان المص اعتبر الاستدراك لما سبق وجوبا مطلقا وغيره اعتبر الاستدراك عما

لما سبق وجوبا على المستدرك فاصل الاستدراك لما اعتبره الكل لم يلزم حديث فوت المنعقد صريحا ولكن

مفهوم من الاستدراك لا يخفى اقول الاوضح ان هذه المسألة مبنية اه كان في صلاة وصحيحا ان في كلام

الشارح تشويش فان اخره لا يلائم اوله فان ظاهر اوله انه جعل مبنى الخلاف انه هل المأمور به شيئان

الذات هما في العقل او شيء واحد الذي هو موجود في الخارج شيئا فتمايزا في شيء واحد ففيه تشويش

ومع ذلك فكان المحشي زعم عدم صحة الوجه الاول لما ذكره من ان المط في الامر ليس الا الوجود في الخارج فلابد من

جعل مبنى الخلاف ما ذكره ثانيا وهو الموافق لكلام الشارح وح فالاوضح في تقريره ما ذكره المحشي وان صرح بانه لا يجب

بالوجه الاول ايضا وان لم يوافق كلام الشارح وما ذكره من ان المط في الامر ليس الا الموجود في الخارج ان اراد

به انه ليس الا الموجود في الخارج بوجود المقيد فهو مم وان اراد ان المط هو الشيء الموجود في الخارج

اي بحيث المأمور به في الخارج فهو مم ولكن ذلك لا ينافي تعلق الامر بكل من شيئين الموجودين في العقل

المطلوب اتحادهما في الخارج وح فاذا احتمل اتحاد المطلق في ضمن هذا القيد لا يلزم سقوط الامر به لامكان

اتحاده في الخارج في ضمن قيد اخر وعلى هذا فالوجه الاول ايضا يصح جعله مبنى الخلاف ولكن لما كان ظاهر كلام

الشارح ان ما ذكره وجه واحد وليس بوجهين ففيه تشويش كما ذكرنا فتامل فلان شارح العرف واللغة

عليه فيتفاوت الفلاسفة ليس على ما ينبغي هذا على الاوضح الذي ذكره المحشي موافقا لكلام الشارح ولاخر كلام شارح

الشرح ظ فان ما ذكر من الجنس والفصل وكذا الوجه القيد بعد بحسب العرف واللغة شيئا واحدا فالامر به امر بشيء

واحد وجعله امرين بحسبه انه ثبت في الفلسفة كونهما شيئين في الخارج على فرض صحته بعيد جدا وهل هذا

وكلام المحقق بل قوله ثم اختلافهم في هذا الاصطلاح وحصل مبنى الخلاف انه هل الموجود في الخارج

الاظهر ان يتوهم احد انه يكفي في تطهير الماء النجس او في الطهارة بالماء المستعمل في الحدث الا كر ان يغرف

منه غرفة او يصب منه عليه غرفة بناء على ما ثبت في الفلسفة ان الفصل والوصل يعدم الجسم الاول ويحدث

جسما اخر او جسم اخر فانعدم الجسم الاول والحكوم بنجاسته او المنع من الطهارة به والجسم الثاني الحادث

او الجسم الحادث لم يقم دليل على نجاسته او منع الطهارة به ولا ريب في فساد بناء الاحكام الشرعية على مثل

هذه التدقيقات واما الوجه الاول الذي يفهم من كلام شرح الشرح فالظاهر انه ليس من هذا القبيل فان كون

المقيد والقيد شيئين في العقل وشيئا واحدا بحسب الخارج امر ظاهر وليس بناء شيء منهما على تدقيق

فلسفي حتى يبعد النفوس عليه نعم يرد عليه ان الظاهر بحسب العرف واللغة ان الامر بالمقيد لا يصح الا ان يراد

بالمطلق وامر المقيد ومثل هذا الاشكال يرد على الوجه الاظهر الذي ذكره المحشي ايضا لان الظاهر من الامر بالمقيد

بحسب العرف واللغة ليس الا طلب المقيد فالظاهر سقوطه بانتفاء القيد فاما احتمال كون المقيد قبلا في طلب المطلق

لا جزءا من المط فلا يسقط بانتفائه فهو احتمال لا شاهد له بحسب العرف واللغة فلا يمكن المصير اليه بمجرد احتماله

عقلا وبالجملة فليس في ذلك الوجه الاول الا كون الظاهر هو القول بان القضاء بالامر الجديد ومنه بناء في الوجه

الاظهر الذي ذكره ولا يصير سببا لبعد جعله مبنى الخلاف في ذلك فتامل واما ثانيا فلانه على ما ذكره كان الحق

الحق فيه انه لا محذور فيه بل الحق هو ذلك كما اختاره المص على اي وجه جعل مبنى الخلاف فكان المراد انه على ما ذكره

يكون الحق هو ذلك بحيث لا يكون مجال للاحتمال الاخر كما تقرر في الحكمة فبعد جعل بناء قول جمع من العلماء على

احتمال ظاهر البطلان بل لا بد من بنائه على امر يكون ظاهر البطلان وان ظهر بالتامل بطلانه ونحوه ويترجح به القول

الاخر عندنا ولا يخفى ان ظهور البطلان انما يرد على الوجه الاوضح الذي ذكره المحشي موافقا لكلام الشارح ولاخر كلام

شرح الشرح واما على الوجه الاول الذي ذكره فلا مجال لهذا الايراد اصلا وهو ظ بان يكون الجنس هو المادة

من المادة والفصل من الصورة اه لا يذهب عليك انه ان كان المراد بكون الجنس في هذه الصورة ماخوذا من

والفصل من الصورة ان الجنس عين المادة والفصل عين الصورة فيشكل حمل احدهما على الاخر بناء على ما تقرر
عندهم ان مناط الحمل هو الاتحاد في الوجود الخارجي كما نقله عن المواقف وان كان المراد ان الجنس يعني يستفاد
ويستنبط من المادة وكذا الفصل من الصورة وليسا عين المادة والصورة الموجودين بوجودين فلا
في بيد فع ذلك ويسقط ما ذكره المحشي دليسا موجودين في الخارج بحيث ان احدهما عين الاخر وانما المتمايز
هما افرادهما لكن يشكل ذلك بانه يلزم ان يكون حقيقة الشي في العقل غير حقيقته في الخارج ويختلف
الحقيقة باختلاف الوجود وهذا مما ينقبض عنه العقل ولما لم يتعلق بذلك هذا الغرض ابينا الا وان لا نتعرض
لتحقيق القول فيه ومن اراد الاطلاع عليه فليرجع الى الحواشي والدوائي والعلامة عند تراه على حواشي التجريد
فليس على ما حقق فيها من بعد ثم ان بعض الفضلاء كتب على قول الشارح واعلم ان هذه المسئلة مبنية على تحرير في
الكتاب ظ لا خفا فيه كما فعلت في الشرح ولا يخفى عليك ان ما جعله شارح الشرح المحقق مبنى كون القضاء
بالامر الاول من ان المطلق والمقيد شيئان في الخارج لا في العقل وانه لفظه لا يقتضي ذلك ولا ينافي القول بكون
القضاء بالامر الجديد اذ يجوز ان يكونا شيئين موجودين في الخارج مع ان غرض الامر مجموعهما من حيث
الاجتماع بان يكون اجتماعهما منظورا له فاذا فات احدهما فات الاخر من حيث الاجتماع ايضا لبطلان
الاجتماع او يكون غرضه المطلق بشرط حصول القيد معه وان لم يكن القيد مقصودا بالذات كما ان ما جعله
مبنى كون القضاء بالامر الجديد من ان المطلق والقيد شي واحد موجود بوجود واحد في الخارج هو ما صدقا
عليه لا ينافي كون القضاء بالامر الاول اذ يجوز ان المطلق وان كانا شيئا واحدا لكن من حيث انه ما صدقا عليه لا من حيث
خصوصيته لما صدق وانه واحد وصالحه انه نفعل شيئين وطلب هذا الواحد لانه حصل به كلا الشيئين
المتعلقين في المنظور حصول المتعلقين من حيث انه حصولهما من غير خصوصيته وطلب الشي الواحد المذكور
لانه طريق الى تحصيله بلا نظر الى خصوصية الشي المذكور وح لا يلزم بفوت هذا الواحد فوت ما يمكن تداركه

من المتعلقين

من المتعلقين نعم لو كان المنظور خصوص طريق الحصول وكونهما في ضمن وجود واحد يفوت ان بفوته
فظهر مما ذكرناه ان مناط الخلاف في ان الامر بالفعل في الوقت المعين هل يحتمل ان يكون منظوره خصوص
الفرد المعين الموصوف بكونه في الزمان المعين حتى لا يكون حصول المطلق من حيث هو في ضمن فرد وقع في غيره لغرضه
في الجملة بل الخصوصية منظورة له سواء قلنا ان المطلق مع الخصوصية موجود بوجود واحد في الخارج و خصوص
هذا الواحد منظورا وموجودا وهما مطلوبان لكن خصوصيته اجتماعهما منظور للامر او موجودان والمط
واحد منهما لكن كون الاخر معه شرط لصحته فانه في جميع التقادير لو كانت الخصوصية منظورة في الصحة
مطلقا لزم فوات الواجب مطلقا بفوات الوقت ولو وجب المطلق ثانيا فانما يجب بالامر الجديد ويحتمل ان يكون
له منظوران احدهما حصول المطلق من حيث هو والاخر حصول القيد معه بلا دخل للاخر في صحة الاول
بل كل منهما منظور له براسه وطلب المقيد لتحصيلهما سواء قلنا انهما موجودان في الخارج بوجودين او موجود
بوجود واحد لكن المنظور ليس خصوص الواحد بل من حيث انه يحصلان به فانه ح لا يلزم فوات المطلق
من حيث هو بفوات الوقت وان كانا موجودين بوجود واحد على القول بالوحدة اذ حصول المطلق الذي
هو منظور في طلب الواحد المذكور باق في ذمة المكلف فلا شك ان الاحتمالين كليهما مما يمكن ان يكون منظورا
للامر ثم لا يخفى انه يكفي لنا في سقوط الوجوب اثبات تجويز احتمال الاول في منظور الامر ولا يلزم علينا سوى
اثبات صحة مثل هذه الارادة لا اثباتها ووقوعها جزما واما المثبت للوجوب بالامر الاول فلا بد من اثبات ان الواقع
هو الاحتمال الثاني البتة والجزم هذا وقد اشرنا اليه سابقا فظهر مما ذكرنا ضعف مذهب من قال ان
القضاء بالامر الاول وقوة المذهب الاخر الذي هو مختار المص وانه لا حاجة في اثباته الى ما قاله الشارح
قد ثبت وحقق في المواقف كون الجنس والفصل موجودين بوجود واحد مع انه على تقدير ان الم المبنى
لا ذكره كما عرفت وما ذكره المحشي الشيرازي بقوله الا ظهر قريب مما ذكرناه الا انه الكلام في المبنى كون الوقت قيدا

بكونه امر الذي كان العبد فتامل   الشم ولبس العوض امرهما بالامر من قبل نفسه حاصله اذ في امر الله تعالى وامر الملك القرينة
موجودة على ان المراد امر الرسول من قبل الله تعالى وكذا امر الوزير من قبل الملك ومع قيام تلك القرينة لا نزاع في كونه
امرا من الله او من الملك لذلك العبد وكذا من الملك له وانما النزاع فيما اذا امر احدا احدا بان يامر غيره بفعل من قبل نفسه والله
هل هو امر لذلك الامر للعبد بالفعل ام لا فالمثالان لا يجديان فيما هو محل النزاع وامثال ذلك بان ذكر في امر الله تعالى
بل لا ينفي وقت الامر غير حين ان يكون المراد امر الرسول به من قبل الله تعالى او من قبل نفسه اذ ما امر الرسول به من قبل نفسه
ايضا يكون مامورا به من قبل الله تعالى ايضا واما في امر الحكيم الملك فالحكم بوجود القرينة فيه كلي على ذلك لا يخلو عن اشكال
فالظاهر فيه منع كونه امرا من الملك لذلك العبد الا فيما وجد فيه قرينة على ان المراد امره من قبل الملك ولا يبعد ادعاء ظهوره
في كون المراد امره من قبل الملك لا مع وجود قرينة على خلافه ودح فيسلم كونه امرا من الملك الا مع وجود القرينة
على الخلاف فتدبر   الشم فالمطلق الفعل الجزئي الممكن اي لا الماهية الكلية التي يستحيل وجودها لما سيذكره في الدليل
ما ذكره شارح الشرح من انه لاخراج بعض الجزئيات المستحيلة كالفعل الذي لا حركة فيه عقلا فبعيد من المقام ولا حاجة
اليه لعدم احتمال ارادته هو الجزئي الممكن او يشمل المستحيل بظهور حكمه مما سبق في مسألة التكليف بالمحال والحاصل
الخ تحقيقه هاهنا هكذا افاده بعض الفضلاء ثم قال ثم لا يخفى انه على ما اختاره المص لا بد من الالتزام ان الامر
بفعل مطلق امر بجزئي من الافراد المطلق فيه واجب مخير لما اذ لا شك ان طلب الامر المطلق عنده ليس طلبا لفرد خاص
بعينه ولا طلب للفرد المنتشر على وجه العموم اذ هو ايضا كلي شرك مع الماهية المطلقة في كونه غير موجود بزعم
المص فلا يبقى الا ان يكون طلب متعلق بكل فرد لكن على سبيل التخيير ومن هذا يظهر انه لا بد من حمل مختاره في الواجب المخير
من وجوب احدهما لا بعينه على هذا المعنى لا على الكلي المشترك بينهما الذي ينافي مختاره هاهنا فتامل انتهى ولا يذهب عليك
ان ما ذكره من ان طلب الامر المطلق ليس طلبا لفرد خاص ولا يمكن ايضا على ما ذكره المص هاهنا ان يكون طلبا للفرد المنتشر
على وجه العموم كلام حق وبه يظهر بطلان ما اختاره المص هاهنا وما ذكره هذا الفاضل في توجيهه من ان الطلب

بتعلق

يتعلق بكل فرد لكن على سبيل التخيير لا محصل له اصلا اذ لا يعود الى الواجب المخير بناء على ما سبق من المذاهب
في مسألة الواجب المخير ولا ان ما اختاره المص هناك من وجوب احدهما لا بعينه لا يظهر له معنى محصل سوى كون
الواجب هو الفرد المنتشر وهو ينافي ما اختاره هاهنا وهذا الفاضل لم يبين له معنى ومع ذلك حكم بانه لا بد من حمل
مختاره في الواجب المخير على هذا المعنى فليت شعري ما هذا المعنى الذي اثر البناء لجواز مختار المص هاهنا
يجب بلا ذكرنا سابقا ومنا ولما اختاره في مسألة الواجب المخير وهو الحق فتامل   قد عرفت ان هذا النظام
يناقض امراه قال بعض الفضلاء قد عرفت فساد هذا التوهم لان الحقيقة التي ذكرتم انها مطلوبة انما هي مقابلة
المرة والتكرار لا في مقابل الجزئي اي ليس المطلوب المرة والتكرار بل المطلق شيء اعم منهما سواء كان كليا او جزئيا فلا ينافي
الجزئية وما ذكره هاهنا انه ليس مراده الماهية الكلية بالمعنى المقابل للجزئي فلا تدافع اصلا انتهى ولا يخفى انه وان امكن
ظاهرا دفع التدافع بين قولي المص بما ذكره من التكلف لكن قول المص هاهنا لو حمل على ظاهره مما لا اتجاه له فانه ان
اراد الجزئي الذي جعله المط جزئيا واحدا معينا فلا يخفى فساده وان اراد به جزئيا ما اي الفرد المنتشر فهو ايضا كلي
وما يتوهم من المفسدة في جعل المط هو اصل الماهية يتاتى فيه ايضا فلا يجدي العدول منه الى القول بكون المط هو
الجزئي وما ذكره هذا الفاضل هاهنا في توجيهه من ارجاعه الى الواجب المخير قد عرفت انه لا يرجع الى محصل فتامل انه
توجيهه هو المحمل على ما ذكره المحشي فتامل   في الحاشية انه يمكن توجيهه بان المراد انه ظ في المشترك لانه لا يخفى
ان غرض قائل هذا القول من اثبات ان على انه يستعمل في خلاف الظ وهو المعنى الحقيقي مع انه على ما حققت
يستعمل في المعنى الحقيقي لانه لا يصح اطلاق الظ على المشترك فما ذكره من التوجيه لا اتجاه له اصلا نعم يمكن توجيهه
بان المراد وان كان ظاهرا في كون المراد هو المشترك وعلى هذا فلا بد الا على ان ليس المراد والمستعمل فيه ثانيا
هو المشترك لانه ليس المستعمل فيه ولا هو المشترك فلا ينافي ما حققه والتكلف في كلام المحشي ايضا على ما ذكرنا
يحمل قوله ومما لا حاصل لتتمة التوجيهات الى ما ذكرنا فتامل   في الحاشية والمستعمل فيه ثانيا هو الفرد اراد

بالمستعمل فيه ثانيا كما يبادر به كلامه في اصل الحاشية وكذا في قوله في الحاشية ما يظهر بمعونة العقل اعني المراد وانه
المصداق للمستعمل فيه اللفظ لان اللفظ يستعمل فيه ثانيا فيكون مستعملا حقيقة في معنيين وعلى هذا فيندفع عنه
ما اورده بعض الفضلاء من انه اصطلاح جديد في المستعمل فيه حيث اثبت مستعملا فيه ثانيا للامر ليس الامر فيه
حقيقة ولا مجازا وقوله ان الامر في حالة واحدة يستعمل في معنيين استعمالا اولا وثانيا نوع انتهى ولا يخفى ان
الظاهر مع قطع النظر عما ذكرنا هذا فحديث الاصطلاح الجديد بل ما ذكره بعده الظاهر من اثبات مستعمل فيه ثانيا
ليس الامر فيه حقيقة ولا مجازا والاكتفاء بما ذكره بعده او لو حمل كلام المحشي جريا على ظاهره فليس فيه الا القول
بان الامر في حالة واحدة يستعمل استعمالين ولا يظهر منه اصطلاح جديد في المستعمل فيه ولا ان المستعمل فيه ثانيا
ليس بمجاز او لعله يقول بمجازيته وما ذكره سابقا من امتناع لزوم كون الامر دائما مستعملا في المعنى المجازي يمكن
ان يكون باعتبار المستعمل فيه اولا الذي هو الاصل في المستعمل فيه فتامل   قال في الحاشية انه لا يراد على من
بان الامر للمرة لا يخفى ان النزاع مع القائلين بالمرة يمكن ان يكون باعتبار ان الظاهر من المرة هو الفرد الواحد لا بمعنى
بشرط لا كما ذكره المحشي سابقا لبعد حمل معنى المطلوب بالامر ليس الا طلب الفرد الواحد فلو اتى المكلف بالزايد يكون
الزايد لغوا وان لم يوجب عدم الامتثال ويكون مذهب الخصم انه لطلب الفرد اعم من ان يكون واحدا او متعددا او يكون
فائدة الخلاف فيما ذكرنا سابقا في الوجه الاظهر من انه لو دل دليل على وجوب الزايد يكون على القول الاول منافيا
لذلك الامر المطلوب ووجب طلب الترجيح بينهما بخلافه على قول المقابل اذ لا منافاة نعم اذا لم يدل دليل على الزايد يحصل
الامتثال بالمرة لان الاصل عدم وجوب الزايد وعلى هذا فلا يصير النزاع في تلك المسئلة لفظيا فتامل   قال في الحاشية
وهو الظاهر من تخصيص الشارح كما فهمه شارح الشرح وذكر لانه حمل تحقيق الشارح على الرد على المصنف والخصم جميعا وهو
انما يتم لو كان مراد الخصم ان المطلوب هو الماهية المقيدة بالاشتراك واما لو كان مراده بالماهية المطلقة هو الماهية لا بشرط
فما ذكره الشارح لا يصلح ردا عليه بل يكون اختيارا لما ذكره وانت خبير بان قواعد الخصم وكون دليله لا يساعد ذلك الحمل

عليه

عليه بل يكون مراده بكون المطلوب مقيدا انه لا بشرط شيء الا انه مقيد بعدم التقييد فيكون هو الماهية لا بشرط
كما حققه الشارح وكلام الشارح ايضا لا يدل على ان غرضه الرد على الخصم ايضا فالاظهر حمل كلامه على الرد على المصنف فقط وهو ظ
ثم اقول فنقل صاحب المفتاح في بحث التعريف باللام اه قال بعض الفضلاء لما كان مختار المصنف ان المعنى المستعمل
فيه للامر هو طلب الجزئي بقرينة ان الكلي مستحيل الوجود لان هذا هو المعنى الموضوع له للامر لا يناقض ما نقل
عن صاحب المفتاح من الاجماع على كون المصادر الغير المنونة موضوعة للطبيعة الكلية من حيث هي على ان الظاهر
ان مراد صاحب المفتاح من المصادر الغير المنونة ما لا يقبل التنوين كالذكرى والرجعى لا المصادر الكائنة في ضمن المشتقات
فلا ينافي مختار المصنف الاجماع المذكور انتهى ولا يخفى ان ما ذكره في بيان ان صيغة الامر انما تستعمل في المعنى المجازي
ولهذا رفضه المحشي وجعله مستعملا في معناه الحقيقي وقال ان ارادة الفرد انما يعلم بالعقل لان اللفظ مستعمل فيه
نعم في كلامه في الحاشية حيث يظهر منه كونه مستعملا في معنيين مسامحة كما ذكرنا وعلى هذا فلا يرد عليه ما نقلنا عن
هذا الفاضل سابقا في دفع التدافع الاول من انه اصطلاح جديد الى اخر ما نقلنا عنه فانه اورده على ما ذكره المحشي
في دفع التدافع بناء على ما ذكرنا فلا يرد على المحشي شيء مما ثم اورد عليه انه مع ما ذكره يصير النزاع في المسئلتين لفظيا
كما اعترف به ولا يخفى بعده مع ان كتب الاصول تشهد بخلافه انتهى ولا يخفى ان هذا الايراد يرد على ما ذكره هو ايضا في
دفع هذا التدافع اذ يمكن حمل المطلوب في كلام المخالفين على ما يستفاد من اللفظ فلا يبقى فيما ذكره المصنف من ان المطلوب هو
الجزئي بدلا لانه العقل فتامل ولا يخفى ان ما ذكره في العلاوة من مراد صاحب المفتاح محل قريب الكلام والظاهر انه قد ذكره
والدعي العلامة في كتاب تراه ايضا في حواشي تعليقات التجريد لكن لا يحضرني تلك الحواشي حتى ارجع اليها   الشارح لزم
تعددها كلية في ضمن الجزئيات قال بعض الفضلاء لا يخفى ان الناس في وجود الكلي الطبيعي ذكروا وجوها مفاسد منها
انه لو كان موجودا لزم كون الواحد المعين في محال متعددة اي في ضمن الجزئيات المتعددة وانه باطل ومنها
انه لزم اتصاف الواحد المعين بصفات متضادة وانه باطل ومنها ان الوجود الخارجي معنى متشخص قطعا فلو كان الكلي

اخرى يرجح احدهما من قرينة المقام ونحوها كما هو الظاهر من المتن عبارة المتن في النسخة التي عندنا هكذا وحكمها
التكرار والفور وفي تقدم الوجوب قرينة للحظر نقل الاستاد الاجماع ولا يخفى ان الظاهر في توجيهه هو الوجه الاول
اذ ليس فيما نصرح بمخالفة حكمها للامر بالوجهين حتى يكون هذا بابا لمخالفة اخرى كما هو مقتضى الوجه الثاني وتقدير
حديث المخالفة بقرينة ان في كل من الحكمين اللذين ذكرهما مخالفة بينهما تكلف جدا ولا يخفى انه لا بد ان يجعل قوله للحظر
متعلقا بقوله الاجماع اي الاجماع على انها للحظر والمعنى وفي تحقيق كون تقدم الوجوب قرينة للاباحة ام لا نقل
الاستاد الاجماع على العدم وانها للحظر كما في غيره ولا يخفى ما فيه من التكلف وظاهره ما ذكره الشارح من ان
تقدم الايجاب قرينة كونه للحظر وان الاستاد نقل الاجماع عليه وكذا لا يخفى فساده ويحتمل ان يكون عطفا اه
هذا توجيه الابهري وقال بعض الفضلاء الاظهر في توجيهه ما حمل عليه شارح الشرح انه ابتداء كلام والظرف
متعلق بقوله نقل الاستاد اي وفي مسئلة كون تقدم الوجوب على النهي قرينة دالة على ان النهي للاباحة نقل الاستاد
الاجماع على كونه للحظر ولا غبار عليه الا ان لا في مطابقة عنوان المسئلة لما نقل الاستاد بان يقال في مسئلة عدم
كون تقدم الوجوب قرينة للاباحة نقل الاستاد الاجماع وهو سهل واما ما ذكره الفاضل الابهري من عطف قوله
في تقدم الوجوب على قوله في اقتضائها وحمل الوجوب على وجوب الانتهاء فلا يخفى بعده اما اولا فباعتبار استعمال
لفظ الوجوب فيما ذكره وهو ظاهر واما ثانيا فلان المعطوف عليه على ما ذكر كونه للتكرار وكونه للفور من احكام النهي
والمعطوف ان تقدم الوجوب اه بالمعنى الذي ذكره من احكام الامر ولا يخفى ح قصور العطف وتشويش العبارة
فتامل انتهى ولا يخفى ان في توجيه شارح الشرح لا حاجة الى ان نوجه المعنى ان في مسئلة كون تقدم الوجوب اه
حتى توجه عليه الغبار الذي ذكره بل يمكن ان يحمل المعنى كما ذكرنا في توجيه المتن وفي تحقيق كون تقدم الوجوب
قرينة للاباحة ام لا نقل الاستاد اه وح فيرتفع عنه الغبار المذكور ايضا ولا يخفى ايضا ان في توجيه الابهري
لا حاجة الى حمل الوجوب في كلام المص على وجوب الانتهاء بل يمكن حمله على ظاهره بان لا يجعل قوله وهو ان تقدم

وجوب

وجوب الانتهاء بيانا للقول الثالث وفي تقدم الوجوب قرينة بل يجعل ذلك على انه كلام من قبل نفسه ذكره لتوضيح
المخالفة الاخرى التي ذكرها بين الامر والنهي ويجعل قوله وتقدم وجوب الفعل اه هو معنى كلام المص فيكون المعنى
ويخالفه ايضا في كون تقدم الوجوب قرينة دالة على الاباحة حيث نقل الاستاد فيه الاجماع على العدم مع ثبوت
الخلاف فيه في الامر حيث جعل بعضهم تقدم النهي قرينة لكون الامر بعده للاباحة وعبر عن النهي بوجوب الانتهاء
لزيادة توضيح المخالفة بينهما في ذلك وعلى هذا فيندفع من ما ذكرنا وجه البعد لكن يكون اظهر بحسب سياق العبارة
من توجيه شارح الشرح لكن الظاهر موافقة توجيه شارح الشرح للمتن بحيث فهذا التوجيه كما اشرنا اليه وبما
يؤيد توجيهه فتدبر هذا هو المذهب الاول والمختار عنده وما اليه السيد المرتضى رضي الله عنه من اصحابنا
والثاني مذهب جمهور الشافعية والحنفية والحنابلة والثالث مذهب ابي الحسين البصري على ما نقله عنه
الامام الرازي في المحصول وحصله المختار واختاره العلامة والمحقق رحمهما الله في النهج ايضا من اصحابنا والحاجبي كما
في الاحكام انه اختيار المحققين من اصحابنا كالقفال والغزالي وكثير من الحنفية وقال جماعة من المعتزلة كابي
عبد الله البصري وابي الحسن الكرخي والقاضي عبد الجبار وابي الحسين البصري وكثير من تابعهم ولا يخفى ان نقله
من ابي الحسين البصري مخالف لما نقله عنه في المحصول والحاصل على ما في الاحكام والمحصول منقول عن ابي حنيفة ومحمد
بن الحسن وسيجيء في الشرح نقل نسبته الى محمد فقط فما في شرح الشرح في الكلام اه الظاهر ان ما في شرح الشرح
المنافقة في ظاهر عبارة المتن والشرح ونقل الاقوال في هذه المسئلة حيث يلوح منه ان المذاهب ثلاثة مع انها خمسة
كما يظهر من كلام الشارح فيما سيجيء حيث ذكر مذهبين اخرين ايضا وعلى هذا فاعتراض المحشي عليه بانه ظاهر الفساد
ثم ان بعض الفضلاء قال في هذه المسئلة انه لعدم تبيين المراد من موضوعها ومحمولها وتخصيص المقصود من الالفاظ
المشتركة المستعملة في شقوقها لا يبقى خفاء في حكم اكثر شقوقها بل كلها فلا بد اولا من تنقيح معنى النهي عن الشيء
بعينه او بوصفه ثم تنقيح معنى الفساد ثم توضيح معنى كونه دالا عليه لغة او شرعا فنقول النهي المتعلق بالشيء اما لجهة

اما ان يكون تعلقه بذلك الشيء لنفسه لا لشيء منسوب اليه كما قيل لا تفعل هذا الفعل مثلا فانه هو منهي عنه من حيث
هو وترك المنهي عنه بعينه وتعلقه بالشيء باعتبار تعلقه بصفة من صفاته او وصف من اوصافه او مقارناته لكن تعلقه
بكلي امر عارض لذلك الشيء او متشخص عارض له او ببعض مقارناته كالزمان والمكان وامثالهما فالمعروض الموصوف هو
المنهي عنه لوصفه لكن خصوصه بما انه شيء منهي عنه بعينه وهو الكلي العارض له او المتشخص العارض له او شيء
المقارن له فهذا المنهي من جهة انه نهي عن الشيء لوصفه ونهي عن شيء اخر لعينه فهو من كل جهة يستتبع حكم الاول او الثاني
في المسئلة وهذا الوصف المنهي عنه قد يكون لازما للشيء وقد يكون مفارقا وربما يخص النهي عن اللازم باسم النهي
لوصفه ويطلق على النهي عن المفارق النهي لغيره وبالجملة كلامنا الان في المنهي عنه لنفسه وسياتي حكم الباقي ولما كان
حكم المنهي عنه لعينه لم يذكره ثم لا يخفى ان الفساد مقابل للصحة والصحة قد تطلق ويراد بها الاجزاء اي
موافقة الامر او كون الفعل بحيث يسقط القضاء به وهي الصحة المستعملة في العبادات ومقابلها الفساد
العبادي كالمهني انه عبادة حقيقة مع انه فاسد بل بمعنى انه ليس عبادة فكانا قلنا انه فاسد بالفساد
العبادي معناه انه خارج عن العبادات وكونه فاسدا وعدم كونه عبادة فافهم وقد تطلق الصحة ويراد بها استتباع
المعاملة والايقاعات اثرها كاستتباع البيع الملك والطلاق البينونة والذبح حلية الاكل وامثالها ومقابلها
الفساد بالمعنى الذي يستعمل في المعاملات والايقاعات اذا عرفت هذا فاعلم انه اختلف في ان النهي عن الشيء لعينه
بالمعنى الذي عرفت هل يدل على فساد المنهي عنه بعينه ام لا فبعضهم حكى بانه يدل على فساده شرعا وبعضهم لغة
من غير توضيح المراد من الفساد المذكور كما فعل المص في هذا الكتاب وهو خلط عظيم كما ستعرف والامدي بين
ان المراد الفساد المستعمل في المعاملات وجعله موضعا للخلاف وشعر كلامه بان فساد المنهي عنه بعينه بالمعنى
المراد من الفساد العبادي مجمع عليه لا خلاف فيه وبالجملة فمعنى قولهم هل يدل عليه لغة ام لا ظاهر واما قولهم هل يدل
شرعا بعد تفهيم الدلالة اللغوية فالظاهر ان مرادهم انه وان لم يكن في اللغة دالا على الفساد لكن نقل في عرف الشرع

الى معنى

الى معنى يتضمن او يستلزم الفساد كما يظهر من شارح الشرح حين تقرير الدليل الاتي حيث قال انهم يستدلون
بالنهي لا بخصوص القرائن فانه يشعر بان ليس مرادهم بالدلالة شرعا انه يثبت بالشرع ان المنهي لعينه فاسد بدليل
خارج لفظ النهي كما ثبت عندنا في بعض المعاملات بدليل خارج عن النهي اقول لو ارادوا هذا المعنى لا يبعد ان
الحق كثيرا الا انه مع انه ليس موضعا للنزاع وعلى ما هو الظاهر ليس واقعا شرعا في كل المنهيات عنها من المعاملات
والحاصل بعد التلخيص ان مذهب المص هو ان النهي عن الشيء لعينه يدل على فساد المنهي عنه مطلقا في عرف الشرع
لا في اللغة واليه ميل السيد المرتضى رض من اصحابنا وقال جمهور الشافعية والحنفية والحنابلة ان النهي يدل على الفساد
مطلقا لغة ايضا وفصل بعضهم كالعلامة الحلي ره من اصحابنا والامام الرازي وابي الحسين البصري بان النهي عن الشيء
مطلقا سواء كان لعينه او لوصفه او لغيره لا يستلزم فساده بالسببية التي هي حكم المعاملات والايقاعات لا لغة ولا
شرعا ولا يستلزم الفساد العبادي لغة وشرعا ان كان لعينه او لوصفه اللازم لا لغيره اي المفارق فذهب
الحق كما ستعرف حين تقرير الدليل وذهب الغزالي والقاضي عبد الجبار وجماعة الى انه لا يدل على الفساد مطلقا وقال بعضهم
يدل على الصحة انتهى ولا يخفى ان ما ذكره من فصل المنهي عنه لعينه ولوصفه ولغيره هو الظاهر من كلامهم ومحل النزاع
القول بعدم اقتضاء الفساد في المنهي عنه لعينه لا الفساد فانه لو نهى عن شيء لعينه بالمعنى الذي ذكره فهذا
فساد بالمعنى المقابل للاجزاء لا يحتمل الا ان يتعلق امر الشارع بعينه وانهم لا يجوزون ذلك اي ان يتعلق امر ونهي بشيء
واحد بعينه سواء كان امرا تخصيصا او كليا اذا نهى عنه بالكلية نعم احتمال الاجزاء انما يصح فيما نهي عنه لوصفه
او لغيره بان يكون ما نهي عنه فردا من افراد الامر المطلق الوارد بمطلقه وانحصر خصوص هذا الفرد الموصوف بهذا الوصف
وهو وكونه عدم فساد بالمعنى المقابل للسببية لا يكون الا بالتصريح بالسببية لسببية هذا المنهي عنه لاثار …
لا نزاع في عدم فساده واما مع عدم التصريح به فلا يكون له في الشرع اثار يجوز ترتبها عليه الا بان يثبت ان ذلك … للمطلق
لم فيكون النزاع في ترتب الاثار على ذلك الفرد المنهي عنه … فيرجع المنهي عنه لوصفه وعلى هذا فالظاهر ان هذا

ولا ايقاعات اذ عدم اقتضاء الفساد المقابل للسببية يشمل الجميع ولا اختصاص له بالمعاملة وهو ظاهر وقد اثبت [illegible] لبيع
المحقق ايضا عند نقل الاقوال [illegible] كان في النهي عبارة عن سلب الاحكام وقد قال بعض الفضلاء اقول ان اراد بالاحكام
الاثار المترتبة للمعاملات والايقاعات فسلمنا ان لفظ النهي لا يدل عليه لغة فظهر كون تفسير الفساد مطلق معناه سلب
الاحكام بالمعنى المذكور ... مطلوبه من انه لا يدل على الفساد مطلقا وان اراد بها ما هو من الاثار المذكورة اي
سلب الاعتبار كانت حتى يشمل الفساد العبادات ايضا كما صرح به الشارح فلا نم ان لفظ النهي لا يدل عليه اذ لا معنى
للفساد المذكور الا كونه غير موافق للامر ولا شك انه يفهم من لا تفعل انه هذا غير موافق للامر ولا شبهة في هذا اقول
فانه نشأ من خلط المعنيين كما نبهنا ... ولا يخفى انه يرد ايضا ما اوردناه على قوله لو قال ... قوله لم يكن
ظاهرا في التناقض انه ما المراد بقوله ولكن يترتب عليه احكامه فان كان المراد الاول فلا ينفع في مطلوبك المطلوب وان
كان المراد الثاني فهو ظاهر في التناقض فما مر من انه يدل لغة على احد المعنيين دون الاخر فتامل في النهي وفيه ان المراد
هو المعنى الثاني والمنع الذي اورده عليه فلان النهي لا يدل لغة الا على المنع من فعل ما تعلق به وهو لا يستلزم
الا وجود مفسدة فيه او وجوب المنع عنه ولا هو لا يدل على عدم ترتب شيء من احكامه وما ذكره من انه لا معنى للفساد
المذكور الا كونه غير موافق للامر ولا شك انه يفهم من لا تفعل هذا انه غير موافق للامر فيه ان لا تفعل لا يدل اصلا على
عدم موافقة الامر اذ عند سماعه لا يخطر الامر ببال احد فضلا عن موافقته هذا او عدم موافقته نعم لو حمل النهي
عند ... على ما حققه هذا الفاضل يمكن اثبات فساده بذلك المعنى بما اشرنا اليه سابقا من ان المنع من الفعل والنهي
لشيء بعينه فلا يمكن تعلق امر به ايضا لذلك لعدم امكان الامتثال فلا معنى لصحته بمعنى موافقة الامر اذ لا امر به واما
اذا حمل المراد به ما يشمل النهي عنه لوصفه كما ذكرنا في كلام الامدي بقرينة الامثلة التي ذكروها فيكون في
مقابل النهي عنه لغيره فظاهر انه لا دلالة للنهي على فساده بذلك المعنى ايضا اذ يجوز تعلق امر مطلقه ونهي عن
خصوصه باعتبار اشتماله على مفسدة وان يترتب عليه ايضا مصلحة عليه وهو ظاهر واما ايراده على ما ذكره في فوائد [illegible]

فلا يخفى

فلا يخفى ما فيه لان من المنهي عنه لوصفه المفارق وقد عرفت انه فيه لا يدل النهي على الفساد بمعنى اصلا [illegible] المصنف
وقد اعترف به هو ايضا سابقا الا ان يكون بناء كلامه على عدم ورود امر بمطلق البيع واما الوارد فيه بعينه
للاثار وعلى هذا فالنهي عن خصوصه فرد منه يدل على الفساد بمعنى عدم الاجزاء اي الموافقة للامر لعدم ورود امر
ولا يخفى ما فيه من التعسف اذ عدم الاجزاء بهذا المعنى ح انما يفهم من عدم ورود امر به لا من النهي عنه فافهم
انه لم يكن ظاهرا في التناقض قال بعض الفضلاء قوله ادرج لفظ ظاهرا ههنا لدفع توهم ان الجواب الذي
سيذكره المصنف من دليل الخصم آت ههنا ايضا بان يقال التصريح بنقيض المعنى لا ينافي كون هذا المعنى هو الموضوع
له لغة لجواز كون التصريح قرينة على عدم ارادة الحقيقة فدفع هذا بانه لو كان كذلك لكان بحسب اللغة تناقضا وان
انه لم يكن تناقضا بحسب الظاهر اللغة ايضا ولا يخفى انه يمكن دفع هذا التوهم في دليل الخصم ايضا لكن لا نم انه لا
تناقض بحسب ظاهر الشرع ايضا فتامل ثم انك عرفت ان ما ذكرنا انما يصح في المعاملات كما في المثال المذكور لا في العبادات
النهي والظاهر عندي انه لا تناقض ظاهرا بحسب اللغة ولا بحسب الشرع ايضا في المعاملات واما في العبادات فيحتاج الى تفصيل
القول فيه فنقول يستدلون على الفساد لا على مجرد التحريم بالنهي لا بخصوصه اذ قد عرفت ان المراد منه
انه ليس ذلك باعتبار دلالة القرائن في خصوص بعض الموارد بل باعتبار دلالة النهي على ذلك بحسب الشرع ولا لغة
وهذا يحتمل ان يكون باعتبار علمهم بنقل الشارع له الى هذا المعنى ويحتمل ان يكون وجود الفهم في ... وصل
اليهم من الشارع يدل على الفساد في كل ما نهي عنه ويحتمل ان يكون باعتبار قيام دليل عقلي عليه كالدليل الذي
من المصنف ولا يخفى ان هذا استدلال بالاجماع وانه ههنا دونه خرط القتاد فان المعلوم للتتبع لكلام ... استدل بعضهم
في بعض الموارد بالنهي على الفساد واما بلوغ ذلك الى حد الاجماع فكلا بل بعد ذلك مع ظهور الخلاف المشهور
من العلماء الاعلام فيه وبعد عدم اطلاعهم عليه لو سلم فوعد بل ... الجزم بعدم الاجماع في المعاملات
واما في العبادات فالمشهور بين اصحابنا هو الدلالة على الفساد شرعا وربما ظهر من كلام بعض اصحابنا وقوع الاجماع عليه

ذلك فان ثبت في ذلك نفي المنع وان لم يثبت فلا يمكن الحكم بالفساد مطلقا نعم انحصر العود به في المنهي عنه لعينه

بالمعنى المذكور سابقا لما اشرنا اليه سابقا وكذا في المنهي عنه لوصفه اللازم لعدم امكان الامتثال واما في الوصف

المفارق فلا يمكن الحكم بالفساد اذ النهي من الفرد الخاص يمكن ان يكون باعتبار ما في هذا الفرد من اصله وكون

النهي قرينة على ان المراد بالامر الوارد بمطلقه هو ما عدا هذا الفرد يمكن ايضا ان يكون باعتبار اشتماله

خصوص هذا الفرد على مفسدة مختصة به الا افراد الاخرى فهي عنه لكن تأتي بالافراد الاخرى لما ذهبنا

عنها وان كان يمكن ان يحصل ما هو الظاهر من الامر المطلق في ضمنه ايضا وان فات منه المفسدة المذكورة ايضا

وهذا كما في اوامرنا اذ يجري فيها كلا من القسمين وعلى هذا فلا يمكن الحكم بالفساد نعم الاحوط ان يأتي المكلف

بالافراد الاخرى ليحصل له يقين البراءة اذ مع الاتيان بهذا الفرد لا يستيقن الامتثال لاحتمال ان يكون المطلوب

بالامر المطلق هو ما عدا هذا الفرد بقرينة النهي المذكور فتأمل ثم التمثيل بالربا مبني اه ويمكن ايضا ان يكون

بناؤه على ان الامثلة المذكورة وقعت في كلام من لم يفصل في المسئلة بين المنهي عنه لعينه او لوصفه كالامام

الرازي او انما اراد بالمنهي عنه لعينه هو المنهي عنه لوصفه في مقابل المنهي عنه لغيره بناء على ما ذكرنا من ان

المنهي عنه لعينه بمعناه الظاهر لا يصلح ان يكون محلا للنزاع كما ذكرنا في كلام الامدي وعلى الوجهين فنقض المتمثل

نعم في ايراد المص لها ما فصله يكون خبطا منه ويؤيد هذا ان ما ذكره ايضا من ابواب الانكحة والبيوع الظاهر انه كلها

من المنهي عنه لوصفه ليس شيء منها من المنهي عنه لعينه بالمعنى الظاهر كما لا يخفى بتصفح الانواع المذكورة وبعض

وجه التمثيل المذكور عندنا ما ذكره المحشي في توجيه عدم التعرض للعبادات مع انه اذ ثبت الحكم في المعاملات ففي العبادات

بطريق اولى بان يقال انه وان كان فساد المنهي عن الوصف لانه يثبت بالفساد فيه لكن في المنهي عن المعين

اولى ثم اورد على ما ذكره المحشي تبعا للابهري من ان المراد هنا نفي الربا اي الزيادة ومنه عقد الربا بانه يخفى

ما فيه من التكلف وخلاف الظاهر مع انه لا معنى لحصول الفساد في اخذ نفس الزيادة لانه ليس من قبيل المعاملات ولا العبادات

التي الكلام

التي الكلام فيها بل عقد الربا من المعاملات ولم يستدل العلماء على فساد اخذ الربا بل لا يستعملون لفظ الفساد

الا في عقده لا في نفسه وانما قالوا فيه انه حرام فتأمل انتهى ويمكن المناقشة في عدم كون اخذ الربا من المعاملات

فانه معاملة ويصح الحكم بالفساد فيه بمعنى عدم استتباع الملك وعدم استعمال العلماء لفظ الفساد الا في عقده

لو سلم لا ينافي صحة التمثيل هيهنا بنفسه على ان حكمهم بفساد عقده يستلزم فساد نفسه نعم يمكن ان يقال

ان اخذ الربا ايضا من المنهي عنه لوصفه فان النهي تعلق بالاخذ الموصوف بالصفة المذكورة لا بمطلق الاخذ

فيكون كعقد الربا فلا يرد ما توهم الفاضل المحشي فتأمل اقول الدليلان يشتملان في العبادات ايضا فقد عرفت

ان الدليل الاول لو سلم انما يسلم في العبادات واما المعاملات فدعوى الاجماع على الدلالة على الفساد فيها فاسد

قطعا واما الدليل الثاني فلا يخفى سخافته ايضا في المعاملات اذ الصحة فيها بمعنى استتباعها لاثارها المطلوبة

كاستفادة الملك في البيع ونظائره لا بمعنى العقد من صحة معاملة بهذا المعنى مع كونها منهيا عنها فان الاثار قد

تترتب على الحرام والحلال جميعا كالزنا بالام والبنت الموجب مع كونه حراما لحرمة عقد الاخرى وعلى هذا

فلا منع من ثبوت حكمه في معاملة لترتب الاثار عليها وان كانت محرمة وثبوت حكمها ايضا في تحريمها والنهي عنها

لما فيها يوجب العقاب اذ لا منافاة بين ثبوت الحكمين اصلا سواء نسبنا او كانت احدهما الحجة بل لا

النسبة بين الحكمين لانهما ليسا من جنس واحد حتى يصح فيها النسبة نعم هذا التفصيل والترديد انما

يجري في العبادات اذا وقع النهي عن عبادة الامر بها ايضا لكن قد عرفت انه اذا وقع النهي عن عبادة لعينها

فلا يمكن تعلق الامر بها لعينها او باعتبار جهة فيه مقيدة لعدم امكان الامتثال فلا بد فيه الى

اقامة دليل اخر على امتناع ذلك والا فما فيه دليلهم بحث وانما يمكن تعلق الامر والنهي جميعا بعبادة اذا كان

تعلق الامر بمطلقها والنهي باعتبار وصف مفارق فحينئذ لا يكون من المنهي عنه لعينه بمعناه الظاهر بل المنهي عنه لوصفه

ولا دليل على استحالته اذ يجوز وجود حكمه توجب ترتب الثواب على مطلقها باي وصف كان ووجود حكمة توجب

حتى يجري فيه الدليل المذكور بل تجوز ان فيه حكمة المنع لكنها مرجوحة بالنسبة الى الحكمة المصححة ولا يخفى ما فيه من التعسف
على انه لا يصح القول بانه لو فعلت لعاقبتك اذ لا يصح العقاب على ما كان فيه حكمة المنع مرجوحة لا يستلزم
تفويت القدر الزايد من حكمة المصححة وهو ظ واما ثانيا فبالحل وذلك بان نقول قال بعض الفضلاء
انه يمكن وقوع رجحان الحكمتين باعتبار الحالة السابقة واللاحقة فلا يلزم امتناع احدهما ويمكن دفعه بانه
خارج عن موضع النزاع لان الكلام في اجتماعهما في شيء واحد في حالة واحدة فافهم فان كلا الدفعين
لا يخلوان عن قدح انتهى ولا يخفى ان الخارج عن محل النزاع هو ان ينهى عن الشيء لخصلة باعتبار حكمة فيه ثم
حكم بصحته في حالة اخرى باعتبار حكمة فيها في تلك الحالة وما ذكره المحشي ليس كذلك فانه يقول انه يجوز ان يكون
حكمة توجب المنع عنه وترك المكلف له لكن على تقدير عدم امتثاله والاتيان به يكون في فعله حكمة توجب صحته
وترتب الاثر عليه فكلا الحكمتين في زمان واحد لكن احدهما توجب المنع عنه والاخرى توجب صحته على تقدير
فعله وهذا ليس بخارج عن محل النزاع وهذا ظاهر وقد نبه على الحل المذكور بقسمه والتحقيق ان الدليل
المذكور في المعاملات ضعيف جدا كما ذكرنا سابقا والنقض الذي اورده المحشي وارد عليه فيها واما في العبادات
فان كان النهي عنها لعينها فيتم الدليل ولا يرد النقض اذ مع النهي عنها لعينها لا يصح التقرب المذكور
ولو كان النهي عنها لوصفها فلا يتم الدليل ويتجه النقض ولا حاجة الى ما ذكره بعضهم بالتامل فتامل
الشارح لفوات فيه اضراب عن الحق المذكور في المتن اشارة الى قصوره اذ لا يلزم من مرجوحية المصلحة
المصححة خلوها عنها بالكلية بل انما يلزم الفوات القدر الزايد الذي في طرف النهي وكذا في العبارة السابقة
الا ان الشارح ابدل كلمة بالعبارة الصحيحة وذكره ههنا واخر تنبيها على قصوره كذا افاده بعض الفضلاء
ولا يخفى ان توجيه عبارة المتن بحمل النظام بان يحمل على ان المراد في الاول خلوه عن الحكمة الموجبة للصحة
وفي الثاني خلوه عن الحكمة الموجبة لا يقتضي خلوه من الحكمة اصلا وعلى هذا يمكن ان يكون بل في كلام الشارح

للترقي

للترقي في اشارة الى انه ليس مجرد الخلو بل فيه فوات القدر الزايد فافهم الشارح لما تقدم من دليلنا على عدم
دلالة لغة قال بعض الفضلاء اشارة الى ما تقدم في المتن راجعة الى دليل عدم الدلالة لغة لا الى دليل
الدلالة شرعا كما فعله الشارح لان دليل الدلالة شرعا الذي قاله الخصم ايضا لا يفيد عدم الدلالة
لغة وعدم استدلال العلماء حتى يضر بالخصم فتامل فيه انتهى وفيه ان الشارح لم يجعلوه دليلا على عدم
الدلالة لغة بل على الدلالة شرعا والغرض على ما حملوه تصحيح وجه لاستدلالهم لا يلزم منه فهمهم دلالة لغة
وح فلا احتياج لما اورده عليهم نعم توجيه الشارح احسن حيث يلزم منه الجزم بعدم كون استدلالهم لفهم الدلالة لغة
بخلاف توجيههم فانه انما يفيد احتمال ان لا يكون لذلك وظاهر الجواب الجزم بكون فهمهم شرعا لا مجرد احتمال
ذلك ثم ان الشارح على ما نقله في شرح الشرح اشارة الى خصوص الدليل الثاني لدلالته شرعا لا الى الدليلين
وكان وجهه ان الثاني يصلح سند المنع لكون فهمهم الدلالة لغة فانه بناء على لا يحتمل ان فهمهم للدلالة لغة
بخلاف الدليل الاول وهو الاجماع فانه يحتمل الوجهين اي ان يكون للدلالة لغة او شرعا فلا يصلح سندا
للمنع نعم بناء عليه بيانا لاصل المنع وعلى هذا فلو حمل قوله واجيب بفهمهم شرعا على مجرد الاحتمال ليستقيم الكلام
ويصير حاصله انه يجوز ان يكون فهمهم شرعا باعتبار الدليل الثاني الذي ذكرناه ثم بعد ذلك لا بد في تعيين
المصير اليه من التمسك بما سبق من دليل المختار وعلى توجيه الشارح يفهم جميع ذلك من العبارة فهو امتن كما قلنا
فتامل لان الصحة ليست الا موافقة الامر هذا انما يتجه في الصحة المستعملة في العبادات واما في الصحة
في المعاملات فالصحة ذكره الشارح لان الاحوال انما يترتب عليها شرعا لا لغة فكان على المحشي تخصيص البحث بتلك الصحة
كما اشار اليه بعض الفضلاء صريح في انه لم يقصد بالاحكام اه وح فيما نحن فيه ذكر الشارح من عدم
الاخير ولزوم الاقتصار على ما تقدم الشارح ان يقول بمسك عن الربا بعينه قال في شرح الشرح صحيح بذلك
ليكون نصا في محل النزاع والا فالنهي عن الربا انما هو لوصفه فهو مشتمل على الزيادة انتهى ولا يخفى انه اذا كان

النهي عن الربا لوصفه فكان عليه ان يبين انه كيف يصح التفريع بقوله لعينه وكيف يصح مع ذلك من النهي عن
لعينه وقد اهمل ذلك وقد سبق ما يمكن ان يوفي توجيهه فتذكر بل يشعر بمنع بطلان اللازم وان ذكر في
بيان لا بد عليه فانه لا يدل الا على جواز هذا التصريح بحسب اللغة وكذا من الشارع لكن فيه قرينة على صرف النهي
عن معناه اللغوي فيه في عرفه وبيان ان المراد فيه لعينه بكونها على ما هو مختارهم واما على ما هو اخر كلام
البرساني من عدم دلالة على الفساد المستعمل في المعاملات اصلا فحجة الدليل ولا جواب له فيها واما في الفساد
المستعمل في العبادات فقد عرفت ان القول باقتضاء النهي له في المنهي عنه لعينه بمعنى ان الكل باعتبار قيام الدليل
العقلي على عدم جواز تعلق الامر والنهي بشيء واحد لعدم امكان الامتثال فما اريد في دليل الثاني في كون
التصريح المذكور مقتضى النهي كونه منافيا عن ظن المانع وبما يستفاد من اللفظ فيمنع الملازمة فانا لا
نقول بدلالة لفظ النهي بظاهره على الفساد بذلك المعنى ايضا وان اريد به لزوم كونه مقتضاه ولو بضميمة
ما ينضم معه من الدليل العقلي فنسلم الملازمة ونمنع بطلان اللازم اذ لا شك انه مع النهي عن الشيء لعينه
لا يصح ان يؤتى ولو فعل لعا فسد ولكن يكون مطابقا للامر واما في المنهي عنه لوصفه فلو لم يثبت الاجماع
فيه على الفساد فلتجز ايضا القول بالنفي وجريان مثل الدليل المذكور فيه ايضا ولو ثبت الاجماع فيكون حكم
المنهي عنه لعينه فان القول بالفساد فيه حينئذ يكون باعتبار الاجماع المذكور لا باعتبار دلالة اللفظ وعلى هذا
فلو اجري الدليل المذكور فيه فيجري في جوابه ايضا مثل التقرير المذكور لو ذكرنا فافهم لئلا يلزم العبث
ولا يبطل الاعتداد حاصله ان الصلوة مثلا حقيقة في الصلوة الشرعية وهي الصحيحة فلو نهي عن الصلوة في
المغصوب دل ذلك على صحتها فيه الا لم يكن فعل الصلوة الشرعية فيه فيكون النهي عنها عبثا ويبطل الاعتداد
وهذا هو الدليل الثاني الذي سينقل عنهم وما ذكره في الجواب هو الجواب الذي سيذكر عنه الا ان
عند ابي حنيفة وابي يوسف لا يجب عليه القضاء ظاهره ان النزاع بينهم في وجوب القضاء وعدمه مع اتفاقهما

بالمنذور

بالمنذور وفعله فيه وخروجه به عن العهدة والذي ذكره الابهري ان النزاع بينهم انه لو شرع المكلف
في صوم يوم العيد المنذور ثم افسده لا يجب عليه القضاء عند ابي حنيفة ومحمد لان الشارع بالنهي عن صوم
يوم العيد كانه اذن في الافطار ويجب عند ابي يوسف على الاول ولا يخفى سخافة مذهب محمد على الثاني
سخافة مذهب ابي حنيفة مع القول بانعقاد النذر وشرعية ذلك الصوم وفي المحصول نقل عن ابي حنيفة
ومحمد بن الحسن انه يدل على الصحة قال ولاجل ذلك احتجوا بالنهي عن الربا على انعقاده فاسدا وكذا في نذر صوم
يوم العيد انتهى ولا يخفى ان المراد بانعقاد الربا فاسدا على ما سيجيء نقله عن ابي حنيفة هو فساد وصفه وهو
الزيادة لا اصله واما في صوم يوم العيد فانعقاده فاسدا انما يلائم على ما نقله المحشي مذهب محمد لا مذهب ابي
حنيفة وحمل فساده على ما ذكره الابهري من عدم وجوب القضاء عند افساده بعيد جدا وكذا على محمد رحمه فتامل
ففي نسبة ذلك المذهب الخصوص لمحمد حزازة بل كان الاولى نسبته الى الثلثة جميعا ولو خص ببعضهم
فالاولى على ما نقله المحشي نسبته الى ابي حنيفة والى ابي يوسف على ما نقله الابهري الى ابي يوسف كما لا يخفى وجهه
وذلك المعاني المشتملة على ذلك كالاركان واحتمال الامر في الاحكام الفرق بين الامر والنهي وتسليم ما ذكر
في الامر بخلاف النهي فان النهي انما هو عن التصرف المعهود دون الشرعي ولا يخفى ما فيه انه لا يمكن في كثير من المواد حمل
النهي على النهي عن المعنى اللغوي فالظاهر توفيقا بالفرق احتمال ان يحمل النهي على اصل المسمى الشرعي بدون اعتبار
الاعتبار واحتمال ايضا على تقدير تسليم العرف الشرعي في النهي ايضا ان يتوقف فيه فيكون مجاز الشرع لولا النهي لا
ما يصح مع وجود النهي ايضا وهو ليس ببعيد كما لا يخفى فعلى الاول وكان المنهي عنه صحيحا معتبرا شرعا فهذا انما يتجه
لو قيل الصوم يوم العيد حرام او منهي عنه واما اذا قيل لا تصم يوم العيد ففيه تامل اذ يمكن ان يكون الصوم فيه
مستعملا في الصوم الصحيح الشرعي والنهي تعلق بايقاعه يوم العيد لا بالصوم الذي يقع فيه وح فليس في كلام الشارع
صوم العيد يدل على شرعيته فلا بد في تقرير الدليل من التمسك بما ذكر في التقرير الثاني من انه لو لم يكن صحيحا

الجميع ظاهرا في الشرعي ولا يجوز الحمل على غيره الا بمعارض اقوى من الظهور المذكور فيكون المراد انه لو لم يدل
على الصحة دلالة ظاهرة في الشرعي نعم ظهوره فيه في كلامه له حقيقة شرعية ويمكن ايضا ان يحمل كلامهم على
ما هو ظاهره من دعوى العلم بالشرعية في البعض ويكون المراد انه لو لم يدل على الصحة لما ذكرنا فيجب ان لا يحمل المنهي
في شيء مما هو محل النزاع مع الاطلاق على الشرعي اذ لا يحمل على الشرعي فلا ريب في دلالته ظاهرا على الصحة بناء على ان
من ان الشرعي هو الصحيح المعتبر شرعا مع ان بعض المنهي عنه في بعضها كصوم يوم النحر هو الشرعي بعد وقوع النهي دالة
عليه واذا ثبت ذلك في البعض يثبت في الجميع مع عدم الفارق اذ لا دليل على خلافه ولا يخفى ما في الوجهين من التكلف
ثم لا يخفى ان ذكر الصلوة في الاوقات المكروهة على الوجهين لا بد ان يحمل على التنظير والتشبيه كما سيجيء من المحشي
في الحاشية اذ لا نزاع في صحة الصلوة في الاوقات المكروهة هذا واما ما ذكره من انه ليس غرض الشارح تقريرا لدليل الاول
حتى يرد عليه ما قال المحشي بل غرضه دفع ما يتوهم فاجاب بما اجاب ففيه ان ما ذكره الشارح ليس الا الدليل الثاني
وجوابه ليس جوابه ولو كان غرضه دفع ما يتوهم فكان ينبغي ان يقرره كما قرره المحشي ويجعل مبناه مذهبهم عند
ولا وجه للتعرض لخصوص الدليل الثاني والجواب عنه فما ذكره المحشي من ان لكلامهم توجيها اخر متوجه في مقابلته بل
على توجيهه ما اورد عليه فتذكر بل هما واحد هذا وان كان عندهم كذلك الجمهور لا يسلمون ذلك فما ذكره من
المتعين يتوجه على رأيهم فليس غرض المحشي دفع المنع عنه في الواقع بل على رأيهم كلامهم عليه هو رأيهم في الحقيقة الشرعية
وح فلا يتوجه عليه المنع على رأيهم فينبغي في المقام تحقيق ذكر المبني وجعل مبنى الحكم عليه هذا وظني ان حقيقة المحشي
اخذ من الابهري لو كان في كلام الحنفية كما في كلام بعضهم وان هذا الدليل مما ليس ساوه عليه بل هو دليل آخر
من بعض احزاب ومن غيرهم من علمائهم وبناه على الخلط بين معنى الشرعي ونتيجة الجواب المذكور في مقابلته اذ بعد البناء
على التحقيق المذكور يكفي ذلك في تصحيح مذهبهم وتقريبه فتقرير الدليل على الباب المذكور ضعيف جدا واما الدليل الثاني
فيذكرها ان الله تعالى عند التوجه له فانظر قوله فيه نظر اذ غاية ما في هذا الكلام انه كان اشارة الى انه

لم يكن النهي عنه قبيحا فافهم ح

يمكن ان

يمكن ان يقال ايضا ان قولهم بدخولها في كل الاسباب على تقدير تسليم ان يكون مرادهم بالاسباب هو الصلوة وامثالها
لا ينافي الاتفاق في كونها عللا لكونها شرائط الصلوة كما امكنهما اذ الظاهر ان مرادهم به اصلا الصلوة لا كمالها ثم لا يخفى انه
يرد ايضا على نقله كاف في لزوم ما ذكره عليهم بل هو تصريح بذلك ولا مدخل فيه لما ذكروه ههنا فالزام ذلك
عليهم بناء على ما ذكروه ههنا مما لا احتمال له وكان المجيب هو الابهري حمل الاسباب على الصلوة ونحوها وحمل كلامها على
اعتبارها فيصير معنى كلامهم دخول الشرائط في الصلوة المعتبرة مثلا وعلى هذا فاذا قام التي هي ما يكون الصلوة
حقيقة في الصلوة المعتبرة يلزم عليهم ما ذكره وهو مناف للاتفاق المذكور وعلى هذا فيندفع عنه ما ذكره من
الايرادات وسيجيء ايراد المحشي وبعض الفضلاء نقل جواب الابهري وقال اقول لا يخفى ضعف الجواب لانهم اذا كانوا
قائلين بما كانوا قائلين به من دخول شرائط الصلوة في ماهيتها بل هذا احد مباحثها في الواقع فبطلان التالي
ثم عندهم فكيف يمكن النقض عليهم ودعوى الاتفاق في محل الخلاف غير مسلم الا ان يدعي تصريحهم كلية بدخول الشروط
في الماهيات الشرعية مع تصريحهم بخروج شرائط الصلوة عن حقيقتها وهو بعيد فتامل انتهى ولا يخفى انه على ما ذكرنا
في توجيه الجواب يندفع ما ذكره من وجه الضعف ايضا اذ لا بعد في وقوع الاتفاق المذكور وغفلتهم عنه في هذه المسئلة
وذهابهم فيها الى ما يلزم منه ما ينافيه وهو ظاهر ثم قال واما ما اورده عليه المحشي الشيرازي من انه انما يلزم دخول الشرط
في اسباب الصلوة لا في الصلوة لانها مسببة فمدفوع بان غرض الابهري من الاسباب اصل العقود والايقاعات والعبادات
فان كلا منها مع شروطها سبب للاثار المترتبة عليه وان كانوا مسببات باعتبار اخر فتامل انتهى ولا يخفى انه لا يبعد حمل كلامه
في هذا الكلام من الابهري على ما ذكره يكون ردا عليه ان الابهري نقل في الحاشية الشافية على هذه الحاشية هذا الخلاف
بين الحنفية والاصحاب فذكر بعده تحقيق مذهب الحنفية والاصحاب فذكر بعده تحقيق مذهب الحنفية في هذه المسئلة
على الوجه الذي ذكره المحشي في الحاشية الطويلة الرفيعة ويشبه ان يكون هذا النزاع فرع النزاع في ان الشرط داخل
في حقيقة السبب ونحو ذلك ولا شك ان الحنفية الشرط بجعل السبب وانتفاؤه مانع من انعقاد السبب واما الاصحاب هو

فافهم

كذا في النسخة التي عندنا وفي نسخة [illegible] النسخة [illegible]

ما يتوقف عليه تأثير السبب المفيد لا ذاته وانتفاؤه مانع من تأثيره وتعلق الحكم به لا من تحققه انتهى ولا يخفى ان حمل
السبب في كلام الابهري على ما ذكره هذا الفاضل لا يدفع الايراد الا اذا علم كون المراد منه في كلام الحنفية ايضا هو ذلك
وهو غير معلوم بل الظاهر ان مرادهم بالسبب هو السبب الشرطي لا عينه على ما ذكره هذا الفاضل ولو لم يكن
ظاهرا فيه فلا اقل من احتماله فلا عبرة بما ذكره بمجرد هذا الكلام منهم بل لو لم يكن في كلامهم التصريح بنزاع بينهم و
الاشاعرة في تعريف الشرط امكن حمل تعريفهم ايضا على ما يوافق تعريف الاشاعرة بان يكون مرادهم بكونه ما يكون الشيء
ان يتوقف تأثير السبب عليه لا يكون من اجزاء السبب ويكمل السبب على ما حمله الابهري ويؤيد هذا قولهم وانتفاؤه
مانع من انعقاد السبب كما لا يخفى وعلى هذا فلا بد على دخول الشرط عندهم في السبب فكيف يخرج عن المسبب فلا اتجاه
للالزام المذكور اصلا فتأمل   علاوة من فائدة في كل الاشتباه هذه العلاوة على تقدير تسليم كون
المراد بالسبب هو السبب الذي يستلزم وجوده وجود المسبب فالمراد بدخوله في شرائط الصلوة مثلا دخوله في العلة التامة
لتلك الصلوة لا في نفس السبب الذي هو العلة الفاعلية لها او ما في حكمها وهو اصل الصلوة مثلا ولا يخفى انه على هذا
لا يبقى نزاع الاشاعرة معهم ونفي كونه من اجزاء السبب الا ان يحمل النزاع بينهم لفظيا او يقال انه لا نزاع بينهم
كما فهمه الابهري واختلافهم في تعريف الشرط مبني على اختلاف المراد بالسبب في كلام الفريقين كان بينهما نزاعا في الجزئية
وعدمها فتأمل   في الحاشية الداخل في مفهوم ذات الشيء الخ هذا كلام الشارح ولم ينقل كلام الشيخ الذي قال ذلك
في شرحه وهو قوله كلما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوم له في ماهيته
ولا يجوز ان يكون لازما له على ما بان فبقي ان يكون عن غيره انتهى وفهم ما ذكره من كلام المحقق باعتبار انه قسم الداخل
في مفهوم الذات الى جزء ماهيته والى تمام ماهيته وكل منهما ليس جزء الذات فعلم ان مفهوم الذات اعم من الذات
حيث يشمل العوارض التي تفهم الذات مكتنفة بها فكل منهما من الذات وتلك العوارض جزء مفهوم ذات ذلك الشيء
وليس جزء ذاته وحقيقته فافهم   اقول بعد ما حققنا مذهبهم الخ لا يخفى ان الظاهر من تقرير الشارح انه ليس الا هذا وما ذكره

واما لو حمل السبب على ما هو شروط الصلوة منه فلا الزام عليهم سواء حمل السبب على العلة التامة او الفاعلية وما في حكمها هذه العلاوة تكون نفعا بالتكلف [illegible]

في الجواب

في الجواب بينا ان ما نقل سابقا عن شرح الشرح وحاصله منع كون النهي عن المحال غير مفيد مطلقا وانما يكون لغوا لو ظهر استحالته
مع قطع النظر عن هذا النهي واما لو ظهر استحالته به فيكون مفيدا وههنا كذلك فانه لولا هذا النهي لم يعلم استحالة الصوم
فيه لكان الظن صحته فيه كسائر الايام وانما علم بالنهي عدم صحته فيه فيعلم استحالة الصوم الشرعي فيه ويكفي هذا فائدة للنهي
وهذا بعد التنزل عما ذكره في جواب الدليل الاول وتسليم كون تلك الالفاظ حقيقة في المعتبرة شرعا والا فيتجه منع ذلك
ايضا وكل هذا ظاهر وقد افاده بعض الفضلاء ايضا ونعم ما قال ان العجب ان الشارح لم يذكر وجه الامتناع حتى توهم ان
ما ذكره المحشي هو وجه الامتناع وجه اخر غير ما ذكره الشارح ثم قال فكان المحشي حمل كلام الشارح على انه لو لم يكن صحيحا لكان
ممنوعا شرعا فكيف يمكنه المنع عنه ثانيا لانه تحصيل الحاصل وكلام الاسنوي الحنفي يفيد ذلك كأن جواب الشارح انه وان كان
ممنوعا لانه لم يعلم هذا المعنى بمنع ونهي اخر ولهذا قال انه على تقريرنا يندفع جواب الشارح واجاب بما ذكرنا من منع علم
وبالجواب المنقول عن شرح الشرح انتهى ولا يخفى ما في حمل كلام الشارح على ما ذكره من التكلف والتعسف لكن ما ذكره ان
في تقرير فلئن يدل على انه حمل الدليل على ذلك والا فلا توجيه له كما سنذكره فكان المحشي حمل الكلام على ذلك بتلك
القرينة فتدبر   الشارح قلنا دليلكم قائم في اللغوي الخ لا يخفى ما فيه اذ قد ظهر لك مما نقل عن الحنفية ان قولهم الصحة
انما هو في المنهي عنه شرعا وهو الصحيح فما لم يصح شرعا امتنع وقوعه صحيحا فلا يفيد النهي عنه واما اذا حمل على المعنى
اللغوي فلا يعتبر فيه الصحة الشرعية فلا يمتنع وقوعه من المكلف فالنهي نهي عن ايقاعه ولا محذور في النهي عنه وهذا
ظاهر جدا وقد ذكره بعض الفضلاء ايضا لكن هذا انما يتوجه لو قرر الدليل على ما قرره المحشي كانه حمل كلام الشارح عليه
فالدليل يجري في المعنى اللغوي ايضا فالظاهر ان الشارح حمله عليه وان كان حمله سخيفا جدا فتأمل واعلم ان الامام في
المحصول انما قرر الدليل ثم على الوجه الذي فائدته قال احتجوا بان النهي عن غير المقدور عبث والعبث لا يليق بالحكيم
فلا يجوز ان يقال للاعمى لا تبصر وللزمن لا تطر فاذا ثبت هذا فنقول المناهي التي اتفقوا على عدم صحتها اشترو
نكح امرأة ابيه ومثل بيع الملاقيح فان قلنا لا يجوز حمل النهي على النسخ كما اذا قال الموكل للوكيل لا تبع هذا

عند بن تك وكذا عن المص اذ قيل بموافقته لامامه ولم يخص كلامه بالصفة اللازمة وفيه تامل فان الامدى وغيره
وان نقلوا عن مالك واحمد القول بالفساد في المنهى عنه لغيره لكن يظهر من كلامهم ان مرادهم بالمنهى عنه لغيره هو ما تعلق
النهى به بجهة وعلى هذا فلا يشمل الصلوة في الدار المغصوبة لما صرح به المحشي من ان التحريم بقوله لا تصل في المكان
المغصوب بل فالان تصرف في ملك الغير وذلك النهى لم يتعلق بصريح العبادة وعلى هذا فالمنهى عنه لغيره الذي ذكره
المحشي وحمل كلام العلامة عليه غير المنهى عنه لغيره الذي نقلوا عن مالك القول بالفساد فيه فتندفع المدافعة ومما يؤكد
ان مرادهم بالمنهى عنه لغيره الذي نقلوا عن مالك القول بالفساد فيه ما ذكرنا كلام الامدى في الاحكام فانه قال ولا
نعرف خلافا في ان ما نهى عنه لغيره انه لا يفسد كالنهى عن البيع في وقت النداء يوم الجمعة الا ما نقل عن مذهب مالك
واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه فانه تقييد ظاهر فيما ذكرنا ثم انه يمكن ان يكون مراده به كلما تعلق النهى بغيره
لكن هو وصف مفارق كما فسره هذا الفاضل به اى وصف يمكن انفكاكه عن الاصل عقلا وان لم يمكن انفكاك الوصف عن
الاصل كالبيع وقت النداء ولكن ما كان من هذا القبيل من غير العبادات واما فيها فلا فان كلامه صريح في الفرق بين
العبادات وغيرها وان القول بالفساد في العبادات ثم وعلى هذا فلا يرد عليه النقض بقولهم بفساد الصوم يوم النحر مع مفارقة
الوصف فيه بالمعنى المذكور ويمكن ان يخص كما ذكرنا سابقا بما اذا لم يعتبر الوصف المذكور بالجزئية او الشرطية
في العقد بل كان من قبيل المجاورة اتفاقا كالبيع وقت النداء بخلاف الربا مثلا فانه وان امكن انفكاك البيع عن الزيادة
لكن الزيادة صارت جزءا من الثمن وهذا هو الظاهر من مذهبهم فتامل ثم ان هذا الفاضل كتب على قوله اى بدل على
الفساد اى شرعا لا لغة كما في النهى لعينه ولما كان دليل الشافعي ما سبق لعينه لم يعده اقول بهذا وان امكن دفع التوهم
بجواز المتن من صحة الصلوة في الدار المغصوبة ونقل عن المالكي الفساد وبين الحكم بالفساد في المنهى عنه لوصفه وعنه لغيره
مطلقا بان كان موافقا لامامه ان حكم بصحة الصلوة المذكورة تمسكا باجتهاد مخصوص اقتضى الصحة لا باعتبار
الشرع وحكمها هيهنا بالفساد باعتبار دلالة الشرع عليه باعتبار غالب استعمال الشرع كما قال الشافعي لكن الظاهر انه حكى

لصحتها

لصحتها شرعا ايضا وح فالمدافعة غير مندفع عن المالكي وعن المص ايضا لو كان موافقا له فيهما الا ان يقال قد قام
ثمة دليل خاص شرعي يوجب مخالفة هذا الغالب فيعتبر الجهتان فيها فلا يسري النهى الى الذات بل الى وصفه على خلاف
ظاهر الشرع في الحكم بالصحة الشرعية فيها للدليل الخاص والادلة التي تقيد لصحتها المراد بها الصحة بمقتضى الصيغة لعقل
وهذا هو المطابق لكلام الشارح والمقاصد بقي في جواب الدليل الثاني لمن قال ببطلان الصلوة في الدار المغصوبة
فعلى هذا التقدير يكون الصلوة المذكورة ايضا مما خولف فيه ظاهر الصيغة وعنه من طلاق الحائض وامثالها مما
سنذكره في اخر هذه المسئلة انتهى ولا يذهب عليك ان ما ذكره المحشي في دفع التدافع اظهر مما ذكره هذا الفاضل
وما ذكره من مطابقته لكلام الشارح والمقاصد في جواب الدليل الثاني لكن الظاهر ان ما ذكراه هناك على سبيل التنزل
ليس معتقدهما كما ذكرناه هناك فارجع اليه وتامل   وهو ايقاع الصوم الذي هو وصف المنهى عنه نفسه
جعل متعلق التحريم هو ايقاع الصوم ومتعلق الوجوب نفسه كما ترى وان الظاهر جعل متعلق الوجوب والحرمة كلاهما
هو اصل الصوم باعتبارين اى مصلحة ومفسدة تحقق كلاهما فيه هذا اذا لم يمكن الانفكاك بين جنسي الصوم
والحرمة اصلا واذا امكن الانفكاك من احد الجانبين او منهما جميعا كما هو الظاهر اذ يجوز ان يكون في مطلق الصوم في
اى يوم كان مصلحة وفي خصوصه صوم يوم النحر مفسدة فيجتمع فيه الجهتان جميعا فاذا صام احد يوم النحر تحقق
الواجب والحرام كلاهما في ضمنه ومثله في الصلوة في الدار المغصوبة بل الامر فيه اظهر في الصورة الاولى
فلا يجوز ذلك لذلك واما في الاخريين فلا مانع من ذلك الجهة الخ وهو لان تحريم ايقاع الصوم في اليوم تحريم
لصوم هذا مما يتوجه على جعل ما ذكره من المتعلقين الايقاع والصوم واما على ما ذكرنا فنقول محل الوجوب
والحرمة كلاهما هو الصوم ولكن باعتبارين ولا محذور فيه كما لا يخفى لا يعني انه مكلف حينئذ بامر قبيل بطلانه الكلام
باسبابها الظاهرة من سياق كلامه ان ما يحرر فيه الخ كذلك ولا يخفى ما فيه اذ لا شك في تحقق التكليف هيهنا فالصواب
ان يكتفى هيهنا بجواز التكليف بمثله اذا ترتب على فعل اختيارى منه يكون موجبا له وانما لا يجوز ذلك اولا ابتداء

عدم الجواز عليه بناء على الحسن والقبح
بنا على قاعدة
العقليين وعدم الوضع على
دام الاشرف

قد عرفت ان الدليل المذكور لا ينفي صلاحه في المعاملات اصلا ولا في العبادات في المنهي عنه هو وصفه لا ذاته على ما هو
الظاهر من النهي التحريمي عند الجمهور فظهر ان الفاسد فيه هو الوصف لا الاصل كما هو الظ   الش يستدلون بالنهي
على التكرار اي على الترك في جميع الاوقات مع اختلاف الاوقات بحسب الاحوال في العقل عن اختصاص النهي ببعضها دون
بعض فاستدلالهم به مع دلالته على الترك في الجميع ليس الا باعتبار افادته الدوام وهذا بخلاف ما لو ثبت نهيا لاوقات
اذ ربما احتمل فيه ان يكون حكمهم بالترك في الجميع بناء على ثبوتها فاذا دل النهي على الترك في بعضها وصح الترك
في الجميع لتناهيها المقتضي لتشابه احكامها هذا ثم لا يخفى ان اثبات الاجماع بهذا الوجه مشكل جدا كما اشرنا اليه
في نظايره والاولى الاستدلال بتبادر الدوام من النهي لغة فانه يدل على طلب ترك الفعل ونفيه والمتبادر من ترك شيء
ونفيه هو تركه ونفيه بالكلية لا في الجملة بخلاف الامر فانه يدل على طلب فعله واثباته والمتبادر منه ليس الا فعله
في الجملة هو الظ   الش قالوا لو كان للدوام لما انفك عنه وقد انفك عنه لما اقتصر عليها في نقل مذهب الشذوذ
على مجرد انهم خالفوا المختار ولم يبين انهم قالوا بالاشتراك اللفظي او التواطؤ فيصح دليلهم الظ على ما يفيد
خلاف المختار من كونه للدوام خاصة من غير نقص لا تساعد الا حتمالين الاخيرين وفي شرح الشرح نقل انهم ذهبوا الى
انه لمطلق الطلب من غير دلالة على الدوام او المرة كما في الامر وقرر دليلهم كما قرره المحشي ليفيد الاشتراك المعنوي
والجواب انه خلاف الاصل فقد يترك للدليل الراجح لا يذهب عليك انه هذا جواب اخر غير ما ذكره الش
وان الحق في جواب الدليل على ما قررناه هو ما ذكره الش فان نهي الحايض عن الصلوة والصوم لما وقع عنها
في ايام الحيض فعلى المختار من كونه للدوام لا يلزم الا الدوام في ايام الحيض وهو كذلك كما ذكره الش وح فلا حاجة
اصلا الى التمسك بما ذكره المحشي نعم لو ثبت في نهي مطلق انفكاكه عن الدوام فالجواب هو ما ذكره المحشي وهو ظ
الش لا نسلم انه عام لجميع ايام الحيض بدليل الحال لا ذكر ان كلامنا في النهي المطلق وهذا مقيد ليس
الغرض منه تخلف حكمه باقتضاء الدوام فيه بل انما هو ثبوت وصح عدم اقتضاء الدوام في المطلق هو الدوام على

وفي المقيد

وفي المقيد الدوام فيما قيد به لا يتخلف في ذلك فيه فانه عام لجميع ايام الحيض وقال بعض الفضلاء ويمكن ان يكون توضيحا
لكونه للدوام المطلق عند التجرد عن القراين كما ذكره ش رح الشرح ويمكن ان يكون اشارة الى جواب اخر كما ذكره صاحب
الردود والنقود وهو منع بطلان التالي بوجه اخر وهو انه لا نسلم انه انفك عن الدوام فان ما ذكرتم
عن الدوام فان ما ذكرتم من نهي الحايض ايضا يفيد الدوام في افراد ما نهي عنه وعام في جميع اوقات النهي
اولا بد لها من ترك الصلوة مطلقا في جميع اوقات الحيض فيستغرق النهي جميع افراد المنهي عنه في جميع اوقات النهي و
كانه على تقدير حمله على جواب اخر حمل الجواب الاول على ان الكلام في النهي المطلق وهذا مقيد فانفكاكه عن الدوام
لا يرد نقضا علينا وحمل الجواب الثاني على ان مقتضى حكمه باقتضاء الدوام على حسب النهي ان كان مطلقا فمطلق وان كان
مقيدا ففي جميع اوقات المقيد وهم سلم بتخلف ذلك اذ لم يتخلف الحكم في شيء من اوقات الحيض ولا يخفى ما فيه من التكلف
والتعسف والظ هو ما ذكرنا واما ذكره ش رح الشرح فتامل هذا اخر مباحث الامر والنهي ويتلوه مباحث العموم
والخصوص وفقنا الله بلطفه العام وفضله الخاص لامتثال اوامره وتحصيل مراضيه والاجتناب عن مخالفته
والانتهاء عن نواهيه وجعلنا مستغرقا حالنا في مراضيه وصرف ايامنا احسن صرف بتوفيقه انه ولي كل امر والمنهي الى
خير   عند من جوز كون اللفظ صالحا للجميع هذا متعلق بكل من الاحتمالين الاخيرين فان بعضهم لم يجوزوا استعمال
المشترك في معنييه وجمع منهم جوزوه وقال بعض المجوزين انه على سبيل الحقيقة وبعضهم انه على سبيل المجاز
وكذا اختلفوا في استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي معا فمنعه جمع وجوزه اخرون واكثر المجوزين
على انه بطريق المجاز وقال بعضهم انه على سبيل الحقيقة والمجاز وعلى هذا فاذا قيل بالمنع فيهما فلا يصلح لهما ولا حاجة
الى الاحتراز عنه ولو قيل بالجواز يتحقق الصلوح فيحتاج الى الاخراج لكن يمكن ان يقال ان المراد من الصلوح ان يكون
بطريق الحقيقة فعلى القول بالمجاز فيهما لا حاجة الى الاخراج وكذا في الثاني فانه اما على سبيل المجاز او الحقيقة
والمجاز فلا يصلح لكل منهما حقيقة على شيء من القراين فيه فتامل   واما عند من لم يجوز فيخرج بان المراد الصلوح

وذلك ان النفي يقتضي البعض على الاطلاق
افاد عموم ... الاوقات ... عموم
جميع الاوقات والمطلق على الاطلاق في كذا
من شرح الشرح

لا بد لا يخفى عنه من يجوزه يتحقق استغراق جميع المعاني الحقيقية او الحقيقية والمجازية فلا حاجة الى الاحتراز
عنهما حتى يرد انه يخرج باحدهما ذكر من الوجهين ثم الاحتراز الذي ذكره الش انما يحتاج اليه على القول بتجويز
المذكور واما اذا لم يجوز ذلك فيخرج المشترك الذي استغرق جميع افراد معنى واحد فقط بناء على حمل
الصلوح على احد الوجهين فلا حاجة الى زيادة وضع واحد لاخراجه فلو ذكر المحشي ذلك بدل الاعتراض ذكره
لكان له وجه فافهم   بقي هنا شيء في الاول عند الش لان الك كما افاده بعض الفضلاء ان بناء الاعتراض
على تحقق الثاني باعتبار تناوله للكل لاجزائه وعلى هذا فالجواب في الاول ايضا انتفاء قيد الصلوح
وفي الثاني بالش بقوله لا ما يتضمنها من الاحاد فهو محط الجواب عن الاعتراض لكن ما ضمه اليه ايضا انه كالحج
له هو العشرات وعشرة لا يستغرقها التوضيح الحال ولئلا يتوهم ايضا عموم العشرة باعتبار تناولها للعشرات
باعتبار احتمالها الكلام بها لا باعتبار تناولها لاجزائها الذي ذكرنا ان الكلام في الاعتراضين كليهما هو ذلك
فلا يبقى له مجاورة واصل فتامل   والثاني ان المراد بالجزئيات المفهوم الخ لا يخفى ان تصحيح التعريفات
باعتبار هذه التكلفات تعسف فان الظ ان بمنزلة الجنس العام في مقام المنزلة باعتبار الجنس الحقيقي في انه هو
المركبات الحقيقية والعام من الامور الاصطلاحية والمراد انه بمنزلة الجنس فلا يلزم ان يكون احترازا
عن شيء مع انه بالاستغراق المذكور يخرج غيره الا انه من المعاني والافعال فيه احتراز ايضا   وبقوله من
جهة واحدة احتمل الدلالة وقال الابهري انه يخرج به المهمل اذ المراد بالدلالة الدلالة الوضعية   فان كلمة
على كل منهما من جهة واحدة لكن تكلم علم عموم مع كونه عاما في معنييه ويمكن ان يقال ان الغرض
لعله لم يجوز عموم الاشتراك او يقول ان فيه عموما والنوع يقتضي للعام بعموم واحد   اراد به
كل شيء يدل على ما هو شيء وهذا الكلام في كل جمع معهود او نكرة ويمكن ان لا يرتكب التخصيص فيهما ويقال
انه بني الكلام فيهما على مقتضى التعريف مع قطع النظر عن الاعتراض السابق   وذكر انه لا وقوع

وما يدل على ما ذكرنا انه لو كان نظره في الاعتراض الاول على ما ذكرنا لا ما يضعه لافراد وجه التخصيص البحث بالعشرة وامثالها اذ الاصل والاثنان منه رحمه

الجمع

الجمع المنكر والمثنى الخ قال بعض الفضلاء اقول انما يحتمل هذا لو كان المنقول عن الغزالي التزام العموم في المثنى
ايضا ولم ينقل هذا عنه فلا نفع لهذا الكلام وكان هذا وجه عدوله عما فسره الشارح ويحتمل ان يكون
الضمير في قوله ش رح الشرح انه اقرب والانسب ارجاعه الى ما فسره المحقق وان كان بعيدا انتهى ولا يخفى انه لو نقل
ما ذكره من الغزالي لكان الحمل على ما ذكره الشارح متعينا لانه اقرب ومراد المحشي بعدم نقل ذلك عنه لا خلاله
خلاف ما نقل عنه القول بالعموم في الجمعين فالاقرب قوله بعموم المثنى ايضا لعدم فرق بينهما يخرج
يؤثر في عمومها دون المثنى ولا يخفى حسنه وما ذكره من الاحتمال كانه لا يحمله من له دربة باساليب الكلام
وان الكلام المقتضي يستفاد منه الحكم بهذه الاستفادة كما ترى اذ لا يعد فيه ان يكون قول المص
وقد يلزم هذين اشارة الى الالتزام الامرين المذكورين في قوله ولان كل معهود ونكرة يدخل فيه لا الح
الايراد بين المذكورين بقوله لا رد كلا لنم يمكن ان يق ان قوله وقد يلتزم بصيغة المضارع كان انسب بما ذكره
الشارح او على تفسيره كان الانسب صيغة الماضي كما لا يخفى   فالمراد بوحدة اللفظ ان لا يتعدد
المعاني لا يخفى انه على تقدير حمل الواحد على هذه المعنى يكون احترازا عن نحو ضرب زيد عمرو والاظ ذكره المحشي
سابق فان الظ انه لا احتراز عنه باعتبار انه يدل على شيئين فصاعدا اي مدلول ضرب وزيد وعمرو لكنه ليس لفظا
واحدا واذا حمل الواحد على هذا المعنى فهو واحد اذ لا يتعدد اللفظ بتعدد المعاني فانه بعينه يدل على
كل من تلك المدلولات من غير ان يتغير ولو قيل انه احتراز عنه باعتبار دلالته على شيئين فصاعدا اذ عن احاد
كضرب وزيد او عمرو ففيه تعسف لظهور ان المتبادر من دلالته على شيئين هو دلالة ذلك اللفظ بعينه لا باثباتها
دلالته بعد تغيير صار اجزائه فلا حاجة الى قيد الواحد والقول بان تعدده باعتبار تعدد جهات فان دلالته على كل
مدلول انه من جهة جزء منه غير الجزء الذي يدل من جهته على المدلول الاخر فيه ما فيه من التعسف بل عليه ما يشكل في كل
عند قيد من جهة واحدة فلا حاجة الى الواحد ويمكن ان يرد الظ ح صدق التعريف على مثل ضرب زيد عمرو ا

لا يخفى ان حمل كلام الشارح عليه بعيد جدا منه ره

اذ يمكن دفعه بحمل المراد بالشيئين فصاعدا هو ما يكون ثلاثة اشياء مسمى ذلك اللفظ او بان المراد بالدلالة الدلالة
المطابقية كما يذكره المحشي هذا ويمكن حمل كلام الشارح على ان المراد بعدم التعدد بتعدد المعاني لا يتعدد جزء
لفظ بازاء تعدد المعاني التي يفهم منها مطابقة وعلى هذا فيصدق على الموصول فان الذي في الدار مثلا يشمل
كل من في الدار من زيد وعمرو وغيرهما ويكون دالا على كل منها بالمطابقة كما يذكره المحشي وليس في اللفظ اجزاء
متعددة بازائها وان تعددت اجزائه في الجملة وهذا بخلاف ضرب زيد عمروا فانه يفهم منه بالمطابقة معان ثلثة
ويكون في اللفظ ايضا ثلثة اجزاء يدل كل منها مطابقة على واحد منها وعلى هذا فيصح جعل الواحد احترازا عن مثل
هذا التخصيص ما افاده بعض الفضلاء في هذا المقام والدليل على ان المعترض اه وايضا يرد عليه ايراده النقض
بجمع المعهود اذ الغالب انه لا تنافي فيه على البدل والاجتماع بل شمولا ولم يلحق باعتبار اشتماله على اجزائه كالرجال اذا كان
المعهود زيدا وعمروا وبكرا والكوفيون مثلا نعم قد يجري فيه الاحتمال اذا كان المعهود جمعا منكرا كرسالة
نحو جاءني ثلثة رجال واربع نسوة فاكرمت الرجال كالانسان والفرس بل لفظ الواحد ايضا كما لو اراد بالانسان والفرس
الانسان والفرس المعرفين بلام الجنس وبلفظ الواحد النكرة من كل جنس او اراد على الفرد الواحد منه كالانسان
وفرس ورجل واراد بالواحد الواحد من الاعلام كزيد حيث يحتمل كل مسمى به على البدل ولا حاجة الى تقييد
الاولين بالمعرفين فاعرف كما بينه في شرح التعريف الاول ولا يخفى ان في التعريف الاول ما يصلح لان يحمل
على الجزئيات واما الشيئين في هذا التعريف فيحتمل حملها على ما يشمل الاجزاء فتفسيره هناك بالجزئيات بعد
الجزم بكون المراد بالشيئين ايضا الجزئيات حتى لا يحتمل حمل النقض بالمثنى على انه باعتبار دلالته على الاجزاء
نعم ينبغي ان الظاهر منه انه باعتبار دلالته على الاجزاء مخصوصا بالدليل الذي ذكره المحشي عليه فلا يتجه الجواب الذي
ذكره الشارح ويمكن توجيهه بان غرضه من تقرير الجواب على هذا الوجه الاشارة الى عدم اتجاه النقض باعتبار
دلالته على الاجزاء باعتبار ان الظاهر ان المراد بالشيئين فصاعدا هو الجزئيات لا الاجزاء لظهور ان العموم هو شمول

الجزئيات

الجزئيات لا الاجزاء وايضا الظاهر من المدلول هو المطابقي لا التضمني فينبغي ان يكون النقض باعتبار دلالته
على الجزئيات وح فالجواب ما ذكره والحاصل ان النقض يمكن تقريره على الوجهين لا النقض على التعريف الاول كما ان
الثاني هناك لكنه ههنا ذكر جواب على احد التقريرين دون الاخر اشارة الى ان الاولى في تقريره هو ذلك وان كان
خلافه والذي من كلام المحشي ان النقض بناء على ظهور ان المراد بالشيئين في التعريف هو الجزئيات لا الاجزاء لا
كلام في الجواب الثاني صريح في انه حمل النقض بالمثنى باعتبار دلالته على الاجزاء لا على الجزئيات اذ على
لا يصح قوله ما فوق الاثنين فيظهر منه ان الجواب الاول ليس لعدم فهم مراد الناقض فالظاهر انه للاشارة الى ما ذكر
فتامل وايضا انما يصح ذلك اه وايضا لو كان النقض باعتبار الجزئيات لم يكن النقض بمجموع المعهود
والنكرة نقضا اخر بل لا يكون الا نفس المثنى كما افاده بعض الفضلاء ولو سلم اريد جزئيات تضمنه الكل
دخل المثنى ايضا اي فيما تنافيا ولا الاشتراك بينهما وح دلالته لا تنافي واحتمال وح فلا يصح الجواب على ما قرره الشارح
واجيب على الحجة هو الفاضل الابهري وهذه عبارته فلا يذهب عليك ان الحد صادق على التعريف مثلا وفهم
اخذته بدرهم فصاعدا وهو نصب على الحال محذوف تقديره فذهب الثمن صاعدا فينبغي ان يكون التقدير ههنا
فذهب المدلول صاعدا فتخفي فيحتمل ايراد ان هذا لا ذكر ان المص بين في شرح المفصل الحاجبي ما نقله المحشي كان
نحو لا وجه لعدم التفصيل والثاني من وجه فصاعدا اي لا تذهب وحيث الى هذا فيحكم بناء على مخالفة الشارح فيكون
المحشي في الواقع بل احسن مما ذكره ان لا ثم فافهم وليس المراد انك اخذت الثمن والثمن ولو كان عطف
على المفعول يصير المعنى ذكر بما على ما ذكره من ان الشاهد هو حمل الثمن وكان على وهم بان يكون عطف
على محله و يدعى قوله اذ ليس المعنى اخذ الثمن بدرهم وزيادة من ان خلاف ذلك لم لا يجوز ان يكون المراد ذلك
بل اذا كان المراد ما ذكره ايضا يصح جعل المعنى انه اخذ الثمن بدرهم فصاعدا وقوله انما المعنى ان الثمن اي
ننقص انه يكون المعنى هذا وح فيجب جعله حالا محذوف العامل ويحتمل ان يكون المراد بقوله انما المعنى ان الثمن

الحمل في الفصيح الا يرى انه يجوز في ليس زيد بقائم وما جاءني من امراة ان تسقط الباء فتنصب ومن فترفع فاذا عطف على هذا

فلا يجوز مررت بزيد وعمرو واحدا لان حيئذ لا يجوز مررت زيدا ولا يخفى ان في المثال المذكور وكذا فيما نحن فيه لا يجوز

اسقاط البا ونصب المدعم في المثال المذكور على اسقاط على فيما نحن فيه فيسقط ما ذكره الابهري وظهر ان وجه عدم ذهاب

المحققين الى العطف على المحل هو عدم تجويزهم ذلك هنا كما ذكره المصنف هذا واعلم ان بعض المحققين من المحشين

ذكر وجها اخر لقولهم فصاعدا غير ذكر من الوجهين فانه قال في شرح قولهم في بحث الاستثناء بالا كاشتريته بدرهم فصاعدا

اي فاصعد عن الثمن صاعدا ان لم يجعل الفاء بها فانتصابه للمصدرية لفعل محذوف والفاء هي الداخلة على جواب

الشرط مثلها في قولهم فقط انتهى ولا يخفى انه توجيه وجيه للفا لكنه يتعين فيه حمله على المصدرية كما ذكره نكل جعله

حالا اظهر منه فيصير التقدير فيذهب صاعدا ان لم يتيقن المحل بها ولا يخفى انه يمكن اجراؤه في سائر الامثلة فنقول في

قولهم بعته بدرهم فصاعدا التقدير ان لم يكتف بدرهم فاصعد صاعدا او فيذهب صاعدا فيكون المعنى ان الدرهم متيقن

ويحتمل الزايد ولا يحتمل النقيصة وهكذا في سائر الموارد فتدبر   الشارح وعن الرابع بعيد ما ذكرنا القاعفني

العطف على ان تواتب بقوله بما بعيد لا ذكرنا وعلى ما ذكره فالتقدير والجواب عن الرابع بعيد وقوله او يلزم عطف

على الجملة لا على بعيد او المعنى او يلزم فلا حاجة الى الجواب واراد بما ذكره الجواب الاول لكن قد عرفت ان الجواب على

تقريره يمكن توجيهه في الجمع المنكر وفي بعض الجموع المعهودة واما في بعض اخر منها فلا يمكن تقرير النقض على وجه

يقابله الجواب المذكور بل لابد فيه من تقرير شارح الشرح ومنه يعلم ان الظاهر في تقريره في الكل هو ما ذكره وبهذا اي وجه

كان في الجواب الخمس هو الجواب الاول وفي الخمس لمثنى واما الجواب الثاني فلا يجري فيهما لانها بصيغتها فوق الاثنين

كما اورده بعض الفضلاء وقال الا ان يجعل قوله فصاعدا على انه لا يقف الصعود على حد من مراتب العدد فيكون العام

ما يدل على شيئين فصاعدا بلا حصر كما نقل الابهري عن الامام الرازي ولا يخفى بعد فهم هذا الاعتبار من لفظ فصاعدا

عرفا ووجه الابهري كونه معطوفا على محل الشيئين بمعنى ولا يخفى انه على تقدير الجر يكون ذكر الكلام كالمدفوع النقض

والنقض وقيل الدلالة على الاولوية وعلى انه لا يعتبر ... والتقدير اذا عرفت ... انتهى

بالجمعين اذ لا حصر فيهما الا في بعض الجموع المعهودة نحو قولك جاءني ثلثة رجال ... لو قيد بعد كونه البعض

ولذا ان الابهري حمل قوله فصاعدا في فوائد القيود للاحتراز عن المعهود في نحو هذا المثال لم يجعله للاحتراز

عن الجمع مطلقا وجعل قول الشارح هي ضمائات الى الجواب الاول فقط واما الامام الرازي فهو لم يجعل قوله فصاعدا على

ذكر بل نقل هو تعريف العام باللفظ الدال على شيئين فصاعدا من غير حصر وقال واحترز باللفظ عن المعاني العامة

وعن الالفاظ المركبة وبقولنا الدال على الجمع المنكر فانه يتناول جميع الاعداد ولكن على وجه الصلاحية لا على وجه

الدلالة وبقوله على شيئين عن النكرة في الاثبات وبقولنا من غير حصر عن اسماء الاعداد انتهى فهو نقل التعريف

مقيدا به كانه حمل قوله فصاعدا عليه لا على الابهري فلا يرد عليه بعد هذا الحمل ان كلامه صريح فيما ذكرنا

ان الجمع المنكر لا يخرج بهذا القيد ولم يذكر فيما يخرج عنه الجمع اصلا بل جعله احترازا عن اسماء الاعداد وان جعل

باب اسماء الاعداد دوان امكن اخراجها بدون هذا القيد كما عرفت فيما ذكر في دفع النقض بالمثنى للتكرار حتى يرد اذا

بهذا القيد اوضح فلا باس به فتامل   الشارح العام ما دل على مسميات باعتبار التعين بالمسميات يندرج فيه الموجود

والمعدوم بلا كلفة الشارح   الشارح يخرج نحو عشرة اه كانه حمل قوله باعتبار امر اشتركت فيه على ان يكون

دلالته على المسميات باعتبار دخولها على امر اشتركت فيه اي في صدقه عليها فانه اذا دل عليه وهو يصدق في كل

كل منها فيدل لا محالة على كل منها وعلى هذا فيخرج العشرة بهذا القيد فانها وان دلت على مسميات هي احادها لكن

ليس دلالتها عليها باعتبار دلالته على امر اشترك الاحاد   وقد في صدقه عليها فان العشرة لا يصدق على شيء

منها واما دلالتها عليها باعتبار انها اجزاؤها ويخرج ايضا بهذا القيد المشترك اللفظي بالنسبة الى معانيه فانه ليس

دلالته عليها باعتبار المذكور بل باعتبار الوضع لكل منها على حدة وهو ظاهر والامام لم يتعرض له وعلى هذا فالمسميات

على ما هو ظاهر وهو التنكير اذ لو حمل على مسمياته فلا حاجة في اخراج العشرة الى القيد المذكور اذ الاحاد ليست

مسميات العشرة اذ الظاهر لا يطلق المسمى على المدلول التضمني وح فلا حاجة الى القيد المذكور الا لاخراج المشترك اللفظي

فبان رة الرازي المعارض بتقصيف العموم لكن هذا التعريف تعريف للفظ العام منه رة

صح هذا ظ كلام هذا الفاضل ولكن الابهري لم يقل هكذا بل بعد ما حمل قوله فصاعدا على انه بلا حصر قال وبه قيده الامام الرازي وهو موافق ما نقلنا منه رة

كما ذكرنا وكان القيد وهو قوله الحاصل لمستفهم على القول بكون تلك الالفاظ العامة موضوعة بالوضع العام للخصوصيات
وعلى القول الثاني يكون الموضوع له النص هو المعنى العام اذ على التقدير يصدق على الخصوصيات انها مسميات بحروف
مسميات فلا يستقيم ظاهرا على القول الاول اذ الظاهر على القول الثاني انه ليس المسمى الا المعنى العام لا كل من الخصوصيات
اذ الظاهر من المسمى هو الموضوع له والنص لو في مسميات يلزم ان ينحصر في العموم ولا انه على الوجه المذكور على جميع مسميات
فلا يصدق على العام بحرفي معنى واحد والنص يلزم ان يكون ولا انه على جميع المسميات باعتبار امر واحد اشترك جميعها
فيه كما هو ظاهر التشكيك ولا يخفى نعم لو حمل مسميات على مسميات له الاوضع الافراد ولا يحتاج الى القيد المذكور الا
لاخراج المشترك اللفظي فتامل النص فلا يصدق على واحد واحد انه عشرة قال بعض الفضلاء قوله هذا مشعر
بانه حمل امر اشترك فيه في قول المص على خصوص ذلك الواحد حتى نفهم منه انه لابد ان يكون كل من المسميات مصداقا
وفرقا لما ادعى هنا او بخرج العشرة بالنسبة الى احاده كما ذكر فلا يخفى وجود امر مشترك في المسميات بكون الدال
باعتباره مع ان لفظا امر اشترك فيه وهو كون كل منها جزء المفهوم بها الا ان هذا الامر المشترك ليس الامر الدال
فلابد من حمله على ما فسرت لو اريد اخراج العشرة على ما قال المص في فائدة هذا القيد وكذا لابد في عبارة شارح الشرح
حيث قال او المراد المسميات التي يصدق على كل منها ذلك الامر المشترك من حيث انه الامر المشترك على نفس الواحد حتى يفيد
ورود كلامه هذا ولولا تصريح المص بفائدة هذا القيد لا مكن بقيد على اطلاقه استفادة اخراج المشترك
اللفظي منه لو استعمل في جميع معانيه عند من جوزه لكن لا بد لبس دلالته على المسميات اي معانيه باعتبار امر مشترك
اشترك فيه ويخرج بقوله اخراج العشرة عن مسمى العشرة وسيأتي انه لا فرق في ارادة هذه الاضافة الا تصريح المص بفائدة
القيد المذكور انتهى ولا يخفى ان الشارح في توجيه كلام الشرح هو ما ذكرنا واما توجيهه بما ذكره من حمل امر اشترك فيه على خصوص
تلك الاحاد فيرد عليه انه لا قرينة في الكلام عليه ولا ينبغي في التعريفات حملها على مثله على انه لا يصح حمل الامر المشترك
فيه هو الدال اذ الدال هو اللفظ والاشتراك انما هو في المعنى فقد بدا النص من ان تكلف بحمل كونه مشتركا فيه على

كونه

في المتن ما ذكره لو بقي على الاقدام لا يخرج مثل العشرة لان دلالته على الاحاد ايضا باعتبار امر اشتركت فيه

واشار الى ... بالنسبة الى الدال ...

كونه معناه مشتركا فيه هذا وكلام شارح الشرح النص لا يحتاج الى حمله على ما ذكره كما لا يخفى تقييده في اخراج
المشترك اللفظي بقوله لو استعمل في جميع معانيه عند من جوزه لكن لا تزعم فانه لا ريب في ان اللفظ المشترك على جميع معانيه
فيحتاج الى الاخراج سواء استعمل في جميع معانيه وجاز ذلك ام لا فلا حاجة الى تقييد الاخراج بما ذكره الا على القول
باشتراط الارادة في الدلالة كما ذهب اليه الشيخ الرئيس وهو ضعيف جدا او اصطلاح من عنده نفسه ولا حاجة الى حمل الكلام
الى اصطلاحه الغير المعروف حتى يحتاج الى التقييد المذكور فتامل فانه لم يرد به افراد الرجل المعهود على طائفة
بل مع خصوص العهد الكائن بينا الجواب على ان المعهود الوضع فيه عام لكن الموضوع له خاص فيكون حقيقة في الخصوصيات
لا في مطلق المعهود اذ حينئذ لا يدل على المسميات التي هي الخصوصيات باعتبار الامر المشترك فيه مطلقا بل لابد من قيد خصوص
بالمعهود الخاص وقوله فلبث من الاشارة الى نوع دفعه او الى الثاني من هذا القول وكونه لا يزعم كون الموضوع
له ايضا فيه عاما وقال بعض الفضلاء حاصل الجواب ان الجمع المضاف مسميات مشتركة فيه مطلق والدلالة عليها باعتبار
هذا الاشتراك مجهول والجمع المعهود فان المراد بها خصوص المشخصات كالاعلام الشخصية لا المسميات المشتركة في كونها
معهودة مطلقا باعتبار كونها مشتركة في كونها كذا اقول لعل المناقشة بان الا انه ليس عبارة امر اشترك
فيه اصلا كالاعلام الشخصية على ما قالوا في نظر المعهود فيخرج بقيد المذكور ولا دخل للقيد مطلقا في هذا ويمكن ان
يكون امره بالتامل لهذا فيما ... ولا يخفى ضعف المناقشة اذ لا ريب ان فهم المعهود من زيد وعمرو وبكر هنا
من الرجال المعهود انما هو باعتبار كونهم معهودين بالذي اشتركوا فيه لكن لا يخفى ذلك بل لابد من خصوصية العهد النص
كما ذكرنا وليس ذلك من قبيل الاعلام الشخصية التي تدل على مسمياتها بدون اعتبار امر مشترك فيه اصلا فالتشبيه
بالاعلام الشخصية باعتبار انه لابد في المعهود انهم من فهم الانسي ولا يكفي فهم الرجال المشتركين في العهد مطلقا حتى
يرد النقض لانه مثل الاعلام الشخصية من كل وجه مع ان هذا التشبيه انما هو ذكره هو نفسه ولا يخفى كلام شارح الشرح
فيه عرف بما ذكره ان الاعلام ... كونه كما ذكرنا يكفي التقييد للاحتراز عنه فورود المناقشة متوقف على الجزم بكونه

وقد ذكر الاستاذ العلامة ... المشترك اللفظي ... على المسميات ... طرف النص ... الاصطلاح المذكور

الشرح بل الاشارة الى هذا القول لا يخلو عن بعد   وهو ان العموم سواء كان اه اعترض عليه بعض الفضلاء
بان ان المعنى المعرف المقصود هنا هو الاستغراق بل الاستغراق انما يعتبر في المعنى الاصطلاحي والمعرف
ههنا اعم منه كما سيجيء ان المعرف ههنا هو المعنى اللغوي وتعجب من المحشي حيث لم يذكر ذلك في الحاشية الانهية في
جواب فان قلت وغفل عنه ههنا ولا يخفى ان الاستغراق يعتبر في المعنى اللغوي وان الشمول الذي ذكره
في تعريفه هو بمعنى الاستغراق وبنا كلام المحشي ههنا عليه وما سيذكره في جواب فان قلت فهو مبني على اعتبار قيد آخر
فيه كما عرفت الامر المشترك على هذا فلا تعجب منه نعم يرد عليه شيء آخر وهو ان الاستغراق الذي يفهم من المعنى اللغوي
هو الشمول لجميع ما قبل انه علم فيه بوجه من الوجوه ولا شك ان هذا المعنى يتحقق في الكلي الاضافي ايضا اذ عمومه
بالنسبة الى غيره ليس الا بمعنى شموله لجميع افراد الغير ونحوه ايضا فقد اخذ فيه الاستغراق مع قيد آخر فيعلم ضمير
وصفهم غير الالفاظ بالعموم فافهم   الشارح سواء كان هناك امر واحد ام لا قال بعض الفضلاء اي يكفي شمول
اللغوي شمول لمعنى احد سواء كان واحدا حقيقيا اولا ويحتمل الوجهين اللذين ذكرهما المحشي الشيرازي ايضا
الا ان ذكرنا ان بالنعة كما لا يخفى ولا يخفى ان ما ذكره هو الوجه الثاني الذي ذكره المحشي فجعله وجها نا
ان اللغة مما كان لزيد فلان قال وعلى التقادير بظهر ان المعرف ههنا غير العام الاصطلاحي من حيث انه
لا يعتبر فيه الوحدة ولا الصدق على المتعدد المذكور لان المطر لا يصدق على البلاد واذا لم يعتبر الصدق في المتعدد
افراد للعام لا يعتبر الاستغراق ايضا لان الاستغراق لا يتصور الا بالنسبة الى الافراد واما بالقياس الى غيرها
فما يعتبر اعتبر بالنسبة الى شيء اعتبر كعم المطر البلاد او العراق او القرية الفلانية او غير ذلك وهذا ا
معتبر في العام المنطقي ايضا الكلي الاضافي كما ذكره المحشي لان عمومه مقيس الى ما اضيف اليه فلا حاجة الى الاستغراق
لا يتصور الا بالنسبة الى الافراد فيه بل لفظ الاستغراق يعم شمول المطر وامثاله ايضا فالنظر في الايراد
على ما ذكره المحشي من عدم تحقق الاستغراق في الكلي هو ما ذكرنا لا ما ذكره فتامل قوله من انه قال ما دل قال هذا في

نفس

نفس التعريف الذي اختاره المص للعام وهو قوله ما دل على مسميات اه وهذه عبارته في قوله دل كما حس مع
التنبيه على ان العموم لا يختص بالالفاظ ويمكن ان يكون مراده بعدم الجواز اختصاصه بالالفاظ منا والمعنى الذي هو
مدلول العام اللفظي وح لا يرد عليه ما اورده المحشي نعم ما اورده يرد على الابهري فانه قال واورده بدل اللفظ لبناء
عموم المعاني ايضا كالمفهوم والعلة ايضا فانه اي من العام حقيقة على ما هو المختار عنده ويمكن توجيه كلام
الابهري ايضا بما ذكرنا بان يكون مراده ايضا بالعموم ههنا هو خصوص المعاني العامة للفظية لكن جعل ما ذكره ايضا
مبنيا على ما هو المختار عنده لا ان يكون ذلك امرا متفقا عليه وكلام شرح الشرح يحتمل الوجهين فافهم   الشارح وهو
ان يكون الشارح لم يرد ذكره متفقا عليه او مبنيا على ما هو المختار عنده منه رد
امر واحد يعمهم اي مسموع لهم والا فورود الصوت انما هو بتموج الهواء كذا في شرح الشرح ولا يتوهم ان فيه تكلف بيانه ح
نظر المحشي اذ كان الوجود بالنسبة الى كل شخص تخص اخر من الصوت لكن المسموع لهم هو ذلك الشخص فليس مسموعهم
شيئا واحدا وهو ظ   اقول ما ذكره يعقوله يعني اه جعل قوله ما دل عليه كلام الفريقين بيانا لما زعم ان الشارح
وجعل قوله امره سهل بيانا لوجه تعقبه ولا يخفى انه ح يتوجه ما ذكره لكن ان يجعل الاول بيانا لمنفي ما زعمه الشارح
اذ يفهم ان ما دل عليه كلام الفريقين هو ان النزاع معنوي يرجع الى اللغة وليس نزاعا لفظيا كما زعمه
ويجعل قوله وامره سهل اشارة الى ان النزاع على هذا الوجه المعنوي ايضا سهل وعلى هذا لا يرد عليه ما اورده
المحشي وهو ظ   لكن مع هذا في الدليل المذكور اي الدليل المذكور للمذهب المختار وهو هذا اي ان النزاع معنوي
يتعلق باللغة وكذا كلام الشارح في تقرير الدليل المذكور وبيانه وتقرير السؤال عليه وجوابه يدل عليه   الشارح وكذا
الامر والنهي النفسيان يعني طلب الفعل وطلب الترك يعم الكثير بمعنى تعلقه بهم بمعنى كونهم مامورين بالفعل او الترك
وقيدا بالنفسيين لان اللفظي داخل في الصوت مع انه يعتبر ايضا لانهما من كيفية الصوت لا نفسه كذا في شرح
الشرح ولا يخفى ان التقييد بالنفسي باعتبار ان اللفظي لا عموم له اذ عموم النفسي باعتبار تعلقه بالكثير والمعنى الذي
ذكره ولا يجري هذا المعنى في اللفظي نعم ربما كان له عموم باعتبار رسمه وهو داخل في الصوت والبس مثلا لا اختص

فلم يتقيد يجب حمل كلامه على التقييد ولا حاجة الى العذر الذي ذكره بل لا يستقيم على الاطلاق فاذا للفظي ... يكون
له عموم باعتبار السماع البتة كما لا يخفى   اقول لكون العرض الواحد لا يحل المحال المتعددة اه فيه انه على التقدير
ان يكون العرض ذهنيا يجوز ان يكون كليا ويكون وحدته نوعية فيجوز ان يحل المحال المتعددة واما اذا كان
خارجيا فلا بد ان يكون شخصا فلا يجوز ذلك فيه فلا يرد ما اورده المحشي ثم مراد ... الشارح حمل المتعلق
في كلام الشارح على خصوص الحلول من مجاز في امثلة المتنبي عموم المطر بعيد جدا وكانه حمله على هذا الحمل حصلهم
في تحرير المسئلة النزاع في المعنى فانه باصطلاحهم هو العرض لكن لا يخفى ان بقرينة مقابلته باللفظ وذكر المطر
والبلاد يعلم انه ليس مرادهم به هنا هو ذلك المعنى فلا وجه للتخصيص المذكور بل الظاهر حمله على مطلق التحقق
كما اشار اليه الشارح في تقرير الدليل المختار حيث قال لا تحقق فيها الخ فيشمل الحلول في المحال المتعددة الذي ذكره في
الشرح وكذا الحمل والصدق الذي ذكره المحشي وكذا الكون في امكنة متعددة الذي يبتني عليه مثال المطر فان شيئا
منها لا يتصور في الاعيان الخارجية ومما قررنا يظهر ان حمل التعلق على خصوص الحمل والصدق كما ذكره المحشي ليس بصواب
بل الصواب حمله على ما ذكرنا الا ان يوجه بما سيذكره المحشي في التحقيق كما ستحققه فانتظر   اقول الصواب على
ما وجهنا ان في اه انما يستقيم لو اريد بالتعلق التحقق بالمعنى المذكور ومرادهم اعم من ذلك لجواز تعلق لكن
ولا تحقق فيها كما ذكره المثالين وانت خبير بان الجواب عن المثالين كما ذكره المحشي في الاول وسيذكره في الثاني
لكن يمكن ان يمنع عموم الهلاك مثلا اذ اداه كل من طلبه وكذا عموم ملك لقوم باعتبار كونه ملكا لهم او وقفا عليهم على
ذلك من الظاهر ح فالجواب هو ما سيذكره المحشي في التحقيق   وقد عرفت انه لا يسمى اصطلاحا عاما فيصلح
سند التحقيق عموم اخر غير ما اصطلحوا عليه   وانت تعلم ان الظاهر اه وعلى هذا فالمثال المذكور لا يصلح سندا لما
هو المراد هنا وقوله لكن الظاهر ينبغي حمل التمثيل اللفظ على ما حملنا ليصلح سند التحقيق عموم اخر غير ما اصطلحوا
عليه لكن الظاهر ان مراده بالمعاني جزئيات معنى اللفظ موافقا لعبارة الشرح في صدر الدليل لظهور ان مراده بها هو

معنى اللفظ

معنى اللفظ موافقا لعبارة الشرح في صدر الدليل لظهور ان مراده بها فتعبير شارح الشرح بتلك العبارة من غير
تغيير قرينة انه ايضا اراد ذلك المعنى ح يرد عليه انه لا يصلح اصلا لمثال العموم آخر غير ما اصطلحوا عليه فان شمول اللفظ
لجزئيات معناه هو العموم الاصطلاحي وانت خبير بانه لا يجب حمله على انه مثال آخر غير ما اصطلحوا عليه بل يجوز
ان يكون الغرض ذكر مثال اخر لتعلق شخص خارجي بامور متعددة فلا يضر به ان يكون هو العموم المصطلح
فالظاهر ان يقال ان حمله على ما حمله اولا وافراده عن ظاهره للفرار عن الاعتراض الظاهر الذي يرد على ظاهره
للفرار عنه وسننقله عن بعض الفضلاء فانتظر ثم ان بعض الفضلاء كتب على قول الشارح في صدر الدليل
كما يصح في الالفاظ باعتبار شموله لمعان متعددة اي شموله لافراد مفهوم اللفظ يجب وضع اللفظ لهذا
المفهوم فالمراد بالمعاني المتعددة هنا افراد مفهوم اللفظ والعجب اعتراض المحشي الشيرازي على شارح الشرح
حيث اورد مثل هذه العبارة بان شمول اللفظ المشترك بالنسبة الى معانيه خارج عن العموم الاصطلاحي
وغفلته عن ان هذه العبارة بعينها مذكورة في الشرح والمراد ظاهر كما ذكرنا وذكر هو آخرا انتهى وهو
اشارة الى ما ذكره المحشي هنا وانت خبير بان قول المحشي هنا وقد عرفت اه لا يحتمل الاعتراض اذ عدم
تسمية عاما اصطلاحا لا يصلح رد التمثيل به لظهور ان التمثيل لا يلزم ان يكون بالعموم الاصطلاحي كيف
والمثال الاول وهو الصوت ايضا ليس عاما اصطلاحا فالصواب حمله على ما ذكرنا الذي هو بازاء ما حمله
ثم انه لم يتعرض لتوجيه باقي كلام المحشي هنا وكانه على ما حمله حمل قوله وانت تعلم على انه اعتراض اخر
بعد التنزل عن الاعتراض الاول واما قوله ولكن الظاهر فكانه حمله على انه رجوع عن الحمل الاول و
حمل كلام شارح الشرح على ما حمله هو ولا يخفى ان حمله اولا يكون المراد ذلك مع ما اورده عليه ثم
جعل هذا هو الظاهر وعدم ايراد عليه كما ترى بل كان ينبغي الخ على هذا ان يجعل الاول وهو الظاهر
ويذكر الثاني بعنوان امكان حمله عليه بالتكلف لا ان يحمل حمله اولا بالمعنى الاول بناء على ظاهر العبارة

الايراد لان ما ذكر من الامثلة فى موضع النزاع لا ينافى شيئ منها ان يراد به الشمول المحقق فلا يظهر منافاة لكلام الشارح
من جعل فى كلام القوم مثال تعلق الالفاظ بالمعانى الذى ذكر شارح الشرح سند الى ان كلام الشارح لا يصلح لذلك
وقد نقلنا عنه وجهه سابقاً قال فلا مجال للاعتراض عليه الا بمجرد منع وجهه ان مرادهم من التعلق فى المعانى
الشمول المحقق بل ربما يكون اعم من هذا بلا سند لهذا المنع ولا يخفى ضعف مثل هذا البحث انتهى ولا يخفى ان
حمل كلام الشارح على ما ذكره المحشى ليس ببعيد جداً كما ذكره بل يجب حمله عليه لقوله والاصوليون ينكرون وجوده
فان الاصوليين بصيغة العموم اذا انكروا المعانى الذهنية فكيف يمكن حمل كلام المثبتين فى هذه المسئلة على
ذلك النزاع فانه لا بد من قولهم بالمعانى الذهنية والحال انهم انكروها وحمل الكلام على تخطيتهم فانه
لا بد من قولهم بالمعانى يصح قولهم الا فى المعانى الذهنية مع انهم انكروا وجودها بعيد جداً فالظاهر حمله على ما ذكره
المحشى ان النزاع المعتد به فى هذا المقام هو هذا النزاع والنزاع الذى يفهم من كلامهم امره سهل لا اعتداد
به وانت خبير بانه اذا حمل عليه فلا يرد ايضاً ما اورده هذا الفاضل من انه تخصيص فى كلام الشارح بلا جهة فان
النزاع المذكور صرح ائمتهم هو نزاعهم فى اثبات الكلى الطبيعى والكلية انما هى بالصدق والحمل على كثيرين
كما ذكروا فلا بد من حمل التعلق بالمتعدد ههنا عليه نعم جواز تعلق آخر لشيئ يتفرع عليه ولا يرد ايضاً
عدم انطباق امثلتهم على ذلك اذ قد عرفت ان المقصود على هذا التوجيه ليس تطبيق كلامهم على ذلك بل
كلامهم محمول على ما هو ظاهره من النزاع فى الاطلاق اللغوى الذى لا اعتداد به ثم ما ذكره من ضعف الايراد
على توجيهه فهو وان كان كذلك فعلى توجيه المحشى على ما وجهنا ينقطع دابر الايراد فهو بالقبول اولى و
احرى على انك قد عرفت انه يمكن ان يسند المنع المذكور بعموم الهلال وغيره من النظائر ولو قيل ان
العام فيه ليس هو نفس الهلال والملك مثلا بل رؤية الهلال ومالكية الملك وهو امر ذهنى يتحقق فى
الكثير فيدخل فيما ذكره الشارح على توجيهه فلا يخفى انه يمكن اجراء مثله فى المطر ايضاً بان العام فيه هو نزول المطر

لانفسه

لا نفسه وعلى هذا فيمكن حمل التعلق فى كلام الشارح على خصوص تعلق الحلول كما فعله شارح الشرح ولا يابى عنه امثلتهم الا ان
يقال انه ايضاً لا يابى عن امكان حمله على ما ذكره شارح الشرح لكن مراده بما نقلنا عنه انه لا جهة لتخصيص بل الظاهر حمله
على مطلق التعلق كما هو ظاهر كلام الشارح فتأمل   الشارح له صيغة وهى حقيقة فيه اى من خاصته ليكون مقابلا
لسائر الاقوال الاخرى   الشارح وقيل بالوقف فى الاخبار نحو ان الابرار لفى نعيم   اى لفظ العموم الدال على
العموم وقوله اى للاخبار والامر والنهى وان كان فيه تكلف لكن لا بعد جداً فى الحمل عليه ليكون تصريحاً بان
توقف فى الجميع لا فى الاخبار فقط كالقول السابق وفى بعض النسخ على ما نقل فى الردود والنقود صيغت
له وعلى هذا فلا يحتاج الى التكلف المذكور ويكون مقابلته للقول السابق بما يفهم من الكلام من اطلاق التوقف
فيه من غير تخصيص بالاخبار لكن يرد عليه ايضاً ما اورده شارح الشرح ويندفع بجعل الضمير فى له للشيئ بينهما
لا الخصوص العموم وهو تكلف جداً فافهم   اللهم الا ان يراد مطلق الوضع المتناول للنوعى على هذا
يلزم ان يكون التوقف فى المعنى الاول فى صحة مجازية العموم ايضاً ولا يبعد الا ان يكون التوقف فى الاستعمال
فى العموم باعتبار ان يكون المستعمل فيه فى اطلاقاتهم دائماً هو القدر المشترك بين العموم والخصوص
وذلك لانه على هذا التوجيه لا تقابل اه لا يخفى انه يكفى لحسن التقابل زيادة احتمال عدم الوضع
للعموم اصلا لا حقيقة ولا مجازاً فى المعنى الاول دون الثانى وان اشتركا فى الاحتمالات الاخرى ولا يلزم
التقابل بينهما من كل وجه نعم الكلام فى توجيه الاحتمال المذكور كما ذكرنا فكان الظاهر ان يعلل الكدر
بما ذكرنا لا بما ذكره ثم لا يخفى انه على تقدير ارجاع الضمير الى ما ذكر فى هذا الوجه انما يرد ما اورده شارح
الشرح لو جعل الوضع المتردد فيه فى المعنى الاول والمجزوم به فى المعنى الثانى هو الوضع للعموم واما لو جعل
الوضع فى المعنى اعم من الوضع للعموم او الخصوص كما فعله المحشى فى التوجيه الاصوب فلا ايراد اصلا اذ
التوقف الاول فى الوضع لشيئ منهما فيحتمل عدم الوضع لشيئ منهما اصلا وفى الثانى يجزم بوضعه لاحدهما

او لكليهما وعلى الثانى يكون مشتركا وعلى الاول يتوقف فى انه هل هو العموم فيكون حقيقة فيه او الخصوص
فيكون مجازا فى العموم وعلى هذا فلا يرد ما اورده الشرح ولا الكلام الذى ذكره المحشى والاصوب ان شارح
يقال هذا التوجيه للابهرى ولا يخفى ان ما ذكره فى مرجع الضمير كانه ليس اصوب مما ذكره شارح الشرح
لانه ايضا تكلف جدا بل ربما كان ما ذكره شارح الشرح اظهر وايضا نعم ما ذكره من جعل الوضع للاعم من
العموم والخصوص او كليهما لا خصوص العموم اصوب لئلا يرد ما اورد على الوجه الاول كما ذكرنا والفعل
مسند الى الجار والمجرور فيكون المعنى اوقع الوضع لهما وانما حمل على هذا ولم يقدر لفظا للمفعول كما فعله
شارح الشرح اذ على هذا التوجيه تقدير المفرد لا يلائم لهما والجمع وضع فافهم بل يحتمل وضعها الثالث
وهو القدر المشترك بين العموم والخصوص والجواب ان تناول من لنحو زيد وعمرو فيه تعسف اذ الظاهر انهم
لا يطلقون العام الا على ما يدل على العموم والشمول بمنطوقه ولا ما يستفاد من عام هنا فى الجملة وظاهر ان
من الاستفهامية ليس فى منطوقه عموم وشمول وعموم التردد الذى ذكره ليس من منطوقه غاية الامر انه
يستفاد منه تردد عام وبمجرد ذلك عاما فيلزم اطلاق العام على النكرات كرجل وسوق ايضا باعتبار عموم
الاحتمال المستفاد منه بل استفادة هذا العموم منه اظهر من استفادة عموم التردد الذى ذكره فالظاهر تسليم
الاعتراض على الحكم بالعموم فى مطلق اسماء الاستفهام نعم قد يشرب الاستفهام معنى النفى فيدل على العموم
نحو ومن يغفر الذنوب الا الله ومن ذا الذى يشفع عنده الا باذنه ونحو ايكم زادته هذه ايمانا فباى حديث
بعده يؤمنون وقد يستعمل ما ايضا كذلك نحو قولهم ما معنى هذا وما فائدة ذلك ويمكن حمل كلام الشارح على
امثال هذه لا على اسماء الاستفهام مطلقا وح فلا يرد عليه لكن يمكن المناقشة فى كونها حقيقة فى هذا المعنى
تأمل انهم جعلوا معيار العموم صحة الاستثناء فيه انه يصح الاستثناء فى ادخل سوقا ايضا بان يقال
الا سوق الوزير مثلا الا ان يقال بوجوب تقدير فيه نحو اى سوق كان الا سوق الوزير وهاهنا يصح
الاستثناء

الاستثناء بلا تقدير نحو اى عبيدك جاء الا زيد قد عرفت ان لا شك ان الاستفهام قد يجيء
للعموم اذا اشرب معنى النفى كالامثلة التى ذكرناها وهذا المثال ايضا من هذا القبيل فان المعنى ما جاء احد منهم الا زيد والبحث
كان فى عموم من ابوك وامثاله ولا ريب فى عدم صحة الاستثناء فيه فصحتها فى هذا المثال لا يجدى فى دفع
البحث الشرطية نحو من وما ومهما واينما الاولان لا يصلح مثالا للشرط والاستفهام جميعا اما من الشرطية
فنحو من يعمل سوءا يجز به والاستفهامية نحو من بعثنا من مرقدنا واما ما الشرطية فنحو قوله وما تفعلوا من
خير يعلمه الله ما ننسخ من اية واما الاستفهامية فنحو ما هى وما لونها وما تلك بيمينك واما الثالث فلا خلاف
فى مجيئه للشرط نحو مهما تأتنا به وذهب جماعة منهم ابن مالك الى مجيئه للاستفهام ايضا وما استدلوا به
للمناقشة فيه مجال واما الرابع فقد جاء شرطية نحو قوله اينما تكونوا يدرككم الموت ولم يتحقق لى مجيئه للاستفهام
نعم اين مجردة عن ما جاء على الوجهين فالشرطية نحو اين تجلس اجلس والاستفهامية نحو اين كنت فلان بعد
فى مجيئه مع ما ايضا استفهامية وعلى هذا فيحتمل كون جميع مثالا لهما ويحتمل اختصاص الاخيرين والاخير بالشرطية
هذا ثم ان المحققين منهم كابن هشام حكموا بان مهما كلمة بسيطة لا تركيب فيه وقال بعضهم ان اصلها ما ما
الاولى شرطية والثانية زائدة ثم ابدل الالف هاء دفعا للتكرار وقيل ان اصلها مه ما فمه اسم فعل بمعنى اسكت
وما شرطية فكان قائلا قال انى افعل ما لا تقدر عليه فتقول مه ما تفعل افعل ثم جرى مجرى كلمة واحدة
يجزم بها كما جزم بما وانما يكون حقيقة فى الحقيقة والعهد الخارجى الظاهر انه كذلك ولكن الظاهر كما
ذكره بعض اصحابنا انه اذا وقع فى كلام الحكيم ولم يكن ثمة عهد فالمراد هو العموم وهذا كقوله تعالى واحل الله
البيع وحرم الربوا وقوله عم اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شىء ونظائر ذلك وذلك لانه لا يمكن حمل على
الماهية والحقيقة اذ الاحكام الشرعية لا يجرى على الكليات الا باعتبار وجودها فى ضمن الافراد وح فاما
ان يراد وجودها فى ضمن اى فرد كان او فى ضمن فرد ما وافراد معينة او غير معينة وعلى الثانى لا بد من

الفضلاء اذ يمكن استفادة عموم علته بعد القول من لفظ الشرط وهو اقرب من استفادته من الضمير الراجع الى الناس
كما ذكره شارح الشرح انتهى ولا يخفى ما فيه فانه لو لم يكن عموم الضمير لا ينفع عموم الشرح المذكور اذ لعل ذلك في بعض
ثم ويمكن المانعون المذكورون منهم نعم بعد ثبوت عموم الضمير المذكور كانه لا بد من فهم عموم الشرط ايضا الا لاحتمل ان
يكون الحق على تقدير قول خاص لم يتحقق ذلك من المانعين المذكورين فافهم الشرح ومنه احتجاج ابي بكر بقوله
الائمة من قريش اى احتجاجه يوم السقيفة على الانصار لما نطلبوا ان يكون الامام منهم ولم يكونوا من قريش لا
يقال الائمة جمع قلة وهو لما دون العشرة فكيف يكون للاستغراق لانا نقول كونه لما دون العشرة انما هو اذا كان
منكرا واما اذا كان معرفا فهو للاستغراق كما ذكره الامام في المحصول ويكفي ذلك في بيان مدلولات الالفاظ نقل في
شرح الشرح عن المنتهى انه قال فان قيل الاجماع السكوتي وان انتهض في الفروع فلا ينتهض في الاصول قلنا شاع
ولم ينكر فيقتضي عادة القطع بتحقق الاجماع وجواز الاستدلال به في الاصول ولو سلم فالمطلوب ودلالة اللفظ
الظن انتهى فكانه سلم ان دعوى بلوغ ذلك الشيوع الى حد يفيد القطع مشكل جدا اقتصر المحشي على الوجه الثاني
اقول مقصوده من ذلك امران لا يخفى ان في جعل ذلك دليلا اخر خرازه بل ينبغي ذكر هذه الشواهد ايضا في ذيل
الدليل الثاني وهو استدلال العلماء ويحصل ما ذكره من المقصود ايضا بذلك ويقتضي جعله دليلا على حدة وهو ظ
وان كان الظن يكفي في مدلولات الالفاظ يعني مقصوده دفع ذلك الايراد بما ذكره وان كان يمكن دفعه ايضا بان
الظن يكفي في مدلولات الالفاظ وليس ذلك من المسائل الاصولية التي لا بد فيها من القطع الشرح فوجب الوضع
له عادة لا يخفى ان هذا كما افاده بعض الفضلاء على تقدير تمامه لا يدل الا على وجوب وضع له ولا يدل على ما هو المدعى
على ما حرره الشرح وهو ان الصيغ المخصوصة للعموم الا ان يضم اليه الاتفاق على ان غير هذه الصيغ ليس للعموم
وح فلا يدل الا على كون بعض تلك الصيغ للعموم وهو ظ القائلون بانه حقيقة في الخصوص قال بعض
الفضلاء يعني انها موضوعة حقيقة لبعض ما صدق عليه مفهوم الصيغة من غير تعيين الفرد اذ الظ انه لم يقل

الحز

احد انه موضوع للخصوص مخصوص انتهى والظ ان مذهبهم كونها موضوعة لما يشمل العموم والخصوص فيكون مشتركا
معنويا بينهما اذ ادعاء وضعها للخصوص للخصوص وان كان غير معين ايضا بعيد جدا وكلام المحشي ايضا في معارضة
دليلهم يدل على ما ذكرنا كما لا يخفى على من نظر فيه ويمكن حمل كلام هذا الفاضل ايضا عليه فتامل الشرح قالوا
اولا ان الخصوص متيقن لا يخفى ان كون اللفظ للخصوص متيقنا والعموم مشكوكا فيه لا يفيد الا صحة الاستدلال بها
على الخصوص دون العموم او ان حملها على الخصوص اولى من حملها على العموم والمدعى على ما حرره الشرح ليس ذلك
بل كونها موضوعة للخصوص وما ذكر لا يفيد وغاية ما يمكن ان يقال في توجيهه بحيث ينطبق على ذلك المدعى ان
لما كان الخصوص متيقنا على تقدير وضعه للعموم وكذا على تقدير وضعه للخصوص فالاولى للواضع ان
يضعه للخصوص المتيقن لا للعموم المشكوك فيه ولا يخفى سخافته اقول يمكن ان يعارض ويقال لا يخفى ان
هذه المعارضة نظير اصلها يفيد اولوية الحمل على العموم لا كونها موضوعة للعموم الا ان يوجد بمثل التوجيه الذي
ذكرنا في اصلها ولا يخفى سخافته ايضا كان حمل اللفظ على معنى حقيقي متضمن لجميع حقائقه اه هذا ما ذكر ان
كلام المحشي في المعارضة يدل على ان مرادهم بالخصوص ما يشمل العموم وظ ان حمل اللفظ على معنى كان
يتضمن لجميع الافراد اه سيجيء في مسئلة الجمع المنكر ضعف الحكم بهذه الاولوية وسيجيء من المحشي ايضا ما ينافيه
كما سنقرره هناك فانتظر وهو الاقل اى الاقل من العموم الذي هو يشمل كل مرتبة من مراتب الخصوص
الشرح الجواب اولا انه اثبات اللغة بالترجيح لا يخفى ان هذا انما يتجه لو اقيم الدليل على كون اللفظ
موضوعا للعموم كما هو مدعاهم فان ذلك مما لا يثبت بالترجيح وهو ظ واما الجواب الثاني فهو يصلح معارضة له
على كلا الوجهين فافهم الشرح فان كان المقام مقام ايجاب يحمل على العموم للاحتياط لا يخفى ان هذا ايضا
انما هو فيما لم يحتمل مفسدة في فعله واما اذا احتمل ذلك كما لو كان المامور به قتلا مثلا فليس العموم احوط
ولا يخفى ايضا ان التحريم ايضا مثل الايجاب في كون الاحتياط فيه الحمل على العموم على ما ذكره الشرح وعلى ما ذكرنا

اذا لم يكن احتمال وجوب على عكس الايجاب ويمكن حمل الايجاب في كلام الشارح على ما يشمل التحريم ايضا بان يحمل على الاعم من
ايجاب الفعل او الترك فالحمل على العموم للاحتياط اولى واكثر كان حاصله انه لما كان الاحتياط في حمل
على العموم في قسمين وللحمل على الاكثر الاغلب في القسم الثالث وعلى هذا يندفع ما ذكره الشارح لو كان غرضه الاعتراض
على الجواب الثاني وهذا لو كان المدعي اولوية الحمل على العموم او الخصوص ولو كان المدعي اثبات الوضع للعموم او
الخصوص فنقول لو كان الاحتياط في العموم في قسمين وفي الخصوص في قسم واحد فالظاهر كونها موضوعة لما كان الاحتياط هنا
في العموم فيه اكثر وفيه على الوجهين ان اكثرية القسمين على القسم الثالث ممنوع اذ ربما كان موارد استعمالها
في القسم الثالث اكثر من موارد استعمالها في المجموع القسمين على انك قد عرفت ان الاحتياط فيهما ايضا
ليس في الحمل على العموم كليا فتامل فلا يرد ان صدقه مستلزم لكذبه وجه الايراد ان صدقه يستلزم
ان لا يكون في الواقع عام الا وقد خص ومن جملة العامات هذا العام نفسه فيلزم ان يكون ايضا مما خص
ويستلزم وجود عام لم يخص ويلزم منه كذب هذا العام فصدقه يستلزم كذبه فكان باطلا ولا يخفى ان
ما ذكره المحشي من ان هذا العام ايضا مخصص بمثل ما ذكر لا يصلح جوابا لهذا الايراد فانه اذا سلم كونه
مخصصا وسلم وجود عام غير مخصص فيلزم منه كذب هذا العام كلا كما ذكره المورد بل الحق في الجواب
انه لو اريد بهذا الكلام المبالغة في شيوع التخصيص وان الشايع الغالب في العام ان يكون مخصصا فلا
ايراد وكان مراد المحشي ايضا هو هذا بان يكون مراده بيان ظهور كون هذا العام مخصصا بمثل ما ذكره فلا
مجال التوهم كون مرادهم منه حقيقة العموم بل مخصص يحمل لا محالة على ما ذكرنا من الشيوع والغلبة فيندفع
الايراد لو لا وجوب تخصيصه بمثل ما ذكره بالتزام عموم هذا الكلام حقيقة بان يقال الوجدان لا حكم
بان المخبر عنه لا بد ان يتعين عند المخبر مع قطع النظر عن خبره فلا يمكن الخبر عن نفس خبره لا بان
يخبر عنه بخصوصه بان يقول خبري هذا كذا ويشير به الى هذا الخبر ولا بان يكون هذا الخبر ايضا داخلا

فيما

فيما اخبر عنه ويكون ما اخبر عنه في نظيره بحيث يشمل هذا الخبر ايضا نعم المخبر به في الواقع بما يصدق على نفس
هذا الخبر ايضا لكن هذا الشمول لا يكون منظورا للمخبر بهذا الخبر وعلى هذا فلا بد ان يكون حكمهم في هذا
العام على ما سوى هذا العام نفسه وح فلو حمل هذا العام على حقيقته امكن صدقه بان يكون كل عام
سواه مخصصا ولا يلزم منه كذبه على ما ذكر في الايراد لانه لا يشمل نفسه حتى يلزم من صدقه كونه مخصصا
ايضا نعم التخصيص في الجميع باطل بمثل ما ذكره المحشي من العمومات التي لا تقبل التخصيص وهو كلام اخر فتدبر
ثم ان هذا الكلام مبني على ما سيجيء اه اعلم انه سيجيء ان العام اذا خص واريد الباقي
فالجمهور على انه مجاز وقالت الحنابلة حقيقة وقال ابو بكر الرازي حقيقة ان كان الباقي غير منحصر اي
لكثرة يعسر العلم بقدرها والا فمجاز وسينقل فيه مذاهب اخرى مشتركة في انه حقيقة في بعض الموارد
ومجاز في بعض اخر وانت خ اذا امعنت النظر فيها علمت ان مذهب الجمهور هو انه مستعمل في الباقي ومجاز
فيه واما الحنابلة فيحتمل ايضا ان يكون مذهبهم ذلك اي انه مع كونه مستعملا في الباقي حقيقة فيه ويحتمل
ان يكون مذهبهم انه حقيقة باعتبار انه مع التخصيص ايضا العام مستعمل في معناه الحقيقي وهو الجميع و
التخصيص افاد اخراج البعض منه بعد ارادة العموم كما هو القول الظ في الاستثناء واما الرازي فزعم
ان العام حقيقة في غير المنحصر لا الجميع واما المذاهب الاخرى فيحتمل ايضا في الموارد التي قالوا بكونه
حقيقة فيها ما ذكرنا من الاحتمالين في مذهب الحنابلة واذا عرفت هذا فلا يخفى عليك ان
هذا الكلام مبني على ان العام اذا خص لم يكن مستعملا في عمومه كما ذكره المحشي اخرا بل يكون مستعملا في
الباقي واما على كونه مع ذلك مجازا فيه كما هو مذهب الجمهور فلا اذ بعد القول بكونه مستعملا في الباقي
تم هذا الكلام سواء قيل بكونه مستعملا مجازا كما هو مذهب الجمهور او بكونه حقيقة كما ذكرنا من الاحتمال في
المذاهب الاخرى فما ذكره المحشي اولا من جعل المبني كونه مجازا في الباقي فيه ما فيه الا ان يكون بنائه

وعاء الزاد كما يرشد اليه صيغتها ثم صارت مجازا غالبا في الراوية
وما ذكره في الصحاح وغيره يكون تفسيرا لها بما غلبت فيه وعلى هذا فلا
ايراد على التمثيل وانما يبقى الايراد على صاحب الردود والنقود
هذا الفاضل في جعل معناها الغالب هو البعير المذكور بل كان يجب ان
يجعل ذلك هو الراوية بمعناها الغالب كما ذكرنا واما ما ذكره شارح
الشرح التلخيص من تفسير المزادة فيه بالمزود فايراد السيد وارد عليه
ولا يجدى في دفعه كون ذلك معناها الاصلي كما احتملنا فان الراوية
لا يستعمل بمعنى المزادة بذلك المعنى بل انما يستعمل مجازا فيها بمعنا الغالب
وهو الوعاء المخصوص للماء فتدبر لان العرف مقدم على اصل
اللغة في الاعتبار هذا اذا كان العرف عرف زماننا فلا عبرة اذا
ثبت كونه عرفا طاريا وهو ظ واما اذا لم يثبت ذلك ولا يوافقه عرف
زمانه صلى الله عليه وآله ففي تقديمه على اللغة بناء على اصالة تاخر العرف
عدم الاختلاف بين العرفين تامل بل الظاهر تقديم اللغة بناء على
اصالة تاخر العرف هذا في كلام النبي صلى الله عليه وآله واما في
كلام الله تعالى فيمكن تقديم العرف فيه على اللغة وان كان عرف زمان النبي
صلى الله عليه وآله تامل بل لا يبعد تقديم اللغة فيه فتدبر
الشارح لانه اولى من الاشتراك واما تعيين كونه حقيقة في العموم
بخصوصه فيما تقدم من الدلايل للمذهب المختار الشارح وقد

تقدم

تقدم مثله في مسئلة تعارضهما في المبادى اللغوية قال بعض الفضلاء اقول
لا يخفى عدم ملايمة قوله مثله للحوالة على مسئلة تعارضهما فان ليس مثله
بل عينه بل الاولى ما ذكره الشارح العلامة انه تقدم مثله في اوايل بحث
الامر في مسئلة كونه حقيقة في القول او الفعل فتدبر انتهى وانت خبير بان
ما تقدم في المسئلة التي ذكرها هو ان الاشتراك يخل بالتفاهم والجواب
عند ان المختار ايضا يخل بالتفاهم وانه قد تقدم مثله اشارة الى ما سبق
في مسئلة تعارضهما انه مع اشتراكهما في ذلك الترجيح للمجاز باعتبار
الاغلبية وعلى هذا فلا يمكن جعل قوله وقد تقدم مثله ههنا اشارة
الى ما ذكر هناك صريحا فانه على ما ذكر هناك لا يستقيم الجواب المذكور
بل ينبغي ان يجعل اشارة الى ما اشير اليه هناك من تقديم ترجيح
المجاز في مسئلة تعارضهما وعلى هذا فجعل ما تقدم هنا اشارة
الى مسئلة تعارضهما التي اشار اليها هناك ايضا كما فعله الشارح
اولى من جعله اشارة الى ما تقدم في المسئلة المذكورة من الاشارة الى ما
تقدم في تلك المسئلة كما فعله العلامة والامر في مثله هاتين بل
مثله المذكور هناك ايضا مثله فتدبر الشارح فلولا ان صيغتها
للعموم قال بعض الفضلاء وفي بعض النسخ صيغتهما على ما نقل صاحب الردود
والنقود وعلى تقدير تثنية الضمير فراجع الى الامر والنهي والمراد بصيغتهما
صيغ العموم الواردة في الاوامر والنواهي مثل الناس في قوله تعالى يا

ايها الناس اتقوا ربكم والذين يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة
فاغسلوا وجوهكم الاية كما يشعر به قول الشارح وهو القائل بانها
في الامر والنهى للعموم فان ضميرا ايها راجع الى الصيغ المعهودة وليس المراد من
صيغتهما نفس صيغة الامر والنهى كما فهمه المحشى الشيرازى واعترض بانه لم
يعد من صيغ العموم ولم يكن منها عند المحققين ثم تكلف وخصص بعض
الاوامر والنواهى وعلى تقدير تانيث الضمير فراجع الى العموم باعتبار جمعية افراده
كما مر مثله والمراد صيغ العموم الواردة في الامر والنهى انتهى والظ ان مراد المحشى
بالتكلف الذى ذكره هو ما ذكره هذا الفاضل الان في تمثيله بالمثالين حزازة
سيما الثانى بل الاولى والاوضح التمثيل بما ذكره هذا الفاضل و
في جعله تكلفا ايض مناقشة بل الظاهر انه لا تكليف في حمل الكلام
عليه وان مرادهم هو ذلك ولا يخفى انه ح وان اندفع الايراد
الثانى للمحشى لا يندفع ما ذكره اولا من المنع والمستند بل الظاهر
ان الحكم للعموم لاحد الوجوه التى ذكرها فان القول بتعدد وضع هذه
الصيغ لغة واختلافه في الامر والنهى وغيرهما من غير شاهد عليه
من اللغة تعسف جدا نعم لو قيل انها بحسب الشرع في الاوامر والنواهى للعموم
لم يبعد ذلك فتدبر   وقد لا تقل لهما اه لا يخفى ما في التمثيل به اذ
لا ريب ان استفادة العموم منه باعتبار جريان العلة المستنبطة
في الجميع لا من مفهوم اللفظ   الشارح بما ورد

الشارح بما ورد في حق جميع الامة فهم مخاطبون بها ومكلفون بعمومها فعولهم وانما مكلفون بعمومها
بما ورد من الاخبار في حق جميع الامة ونفسيره والمراد اثبات عموم الالفاظ الواقعة في ذلك الا خطاب يا ايها
الناس يا ايها الذين امنوا كان الواقعة كذا وتقرير الدليل بمثل ما ذكرنا في الامر والنهى من انه لولم يكن الناس
مثلا في هذا الخبر عاما لما كان التعريف بمعرفته عاما ولم يكن الخطاب عاما والاعتراض بانه ربما يفهم عمومه من خارج
يرد على اصل الدليل ايض فسقط ما في المحشى الشيرازى تاملا انتهى ولا يخفى ان قوله لولم يكن الناس في هذا الخبر
عاما لما كان التكليف بمعرفته عاما ثم لا يجوز ان يكلف كل احد بمعرفة خبر وقع لعموم خاص بل يختص خاص ايض
باعتبار مصلحة كانت في معرفة ذلك الخبر فانه مما ينبنى على اصل معرفة ذلك الخبر سواء كان الخبر له عاما او خاصا
ولا دخل لعموم الخبر له او خصوصه فيما يترتب على معرفة خبر من الفوايد وهو ان قوله ولم يكن الخطاب عاما ولكن
هذا الكلام الا في عمومه وعلى هذا فلا يسقط ما ذكره المحشى بما ذكره اما المنع الذى اشار اليه بقوله لجواز
فظاهر لم يثبت لنا التكليف العام بمعرفة تلك الاخبار واما ما ذكره بعد التسليم فلان عموم التكليف بمعرفتها لابد
ان يستفاد من امر وارد بها فيرجع الى عموم صيغة الامر وقد عرفت ان عموم ذلك لا يقتضى عموم الخطاب الوارد
في تلك الاخبار على ما ذكره واما قوله والاعتراض بانه ربما يفهم عمومه من خارج يرد على اصل الدليل ايض كذلك لكن
المحشى لم يورد هذا الاعتراض هيهنا فلا دخل له اصلا في سقوطه فالمحه هذا والظاهر ان مراد المحشى بما ذكره
الشارح بانه كان الاجماع على عمومه عاما في التكاليف لكان الاجماع على عموم احكام كثير من الاخبار نحو قوله تعالى فمن
يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله وهو في الاخرة من
الخاسرين وعد الله الذين امنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة واجر عظيم والذين كفروا وكذبوا باياتنا اولئك
اصحاب الجحيم ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم في الدنيا والاخرة فكما استدلوا بعموم
تلك التكاليف على عموم الصيغ الواردة فيها كذلك فيستدلون بعموم احكام تلك الاخبار على عموم الصيغ الواردة فيها و

[illegible]

من المحشي بتوصيف علي شارح الشرح في كلام اخر فانه نقل عن بعض الشراح الاعتراض على تجويز المصنف اطلاق
الجمع على كل مرتبة من المراتب المستغرقة وصدقه عليها اذ كان بطريق الحقيقة حصل مدعى المستدل
والجواب بان المدعى كونه ظاهرا في العموم والاستغراق بحيث لو اطلق على البعض كالجمع المحلى باللام كان مجازا
واما كونه حقيقة فيه من حيث انه من افراد الموضوع له فلا نزاع فيه للقطع بانه يصح اطلاقه على الوحدان
انتهى وذلك لانه على ما ذكره من الجواب يصير ما ذكره اثبات اللغة بالترجيح ولا يحتمل الحمل على ما حمله المحشي ٢
من كون المراد منه ترجيح الحمل على العموم من جملة الحقائق وهو ظاهر بل الوجه في جواب الاعتراض المذكور ان
حمل ما ذكره الشارح المدعى كونه ظاهرا في العموم من جملة الحقائق مع تجويز المصنف لا يقتضي ذلك فانه يقول بكونه
ظاهرا في القدر المشترك المحتمل تحققه في ضمن العموم وسائر المراتب على السواء فتامل في الحاشية
وما يختص ما قررنا ان من قال بانه حقيقة في العموم الا ما ذكره من انه من قال بانه حقيقة في العموم يقول
بانه موضوع للقدر المشترك ثم لكنه يدل على انه ليس مراد شارح الشرح هو ما حمل عليه كلامه مع ظهور عليه
لانه فالظاهر ان يكون مراده هو ما ذكرنا من ترجيح الحمل عليه باعتبار انه اذا كان حقيقة في القدر المشترك كان
حقيقة في كل من المراتب على الوجه الذي ذكره شارح الشرح فاذا حمل على العموم فقد حمل على حقيقة استعمل
على جميع حقايقه فكان الحمل عليه اولى لكن يرد عليه ما اورده المصنف كما يظهر مما ذكره في توجيه الايراد
الثاني من المحشي فانظر وقال في حاشية اخرى بل نقول لا ارتباط على هذا بين الدليل والمدعى لو لم نقل بالتكلف
على ما اشرنا انتهى وكان وجه عدم الارتباط هو ما ذكره في الحاشية الاولى وقوله الا بالتكلف اشارة الى ما ذكره
من التكلف في الحاشية السابقة على قوله اما ولا وقوله على ما اشرنا كانه اشارة الى ما ذكره سابقا في الحاشية
المتعلقة بدليل الخصوص وهو انه لو جعل له من جملة العموم المشترك لمشترك فيه في دليل قوله ونقض
حينئذ المعارضة بانه لو لم يكن للعموم كان للخصوص لما مر ما ذكره فانه دليل يرد ما ذكرنا من الكلام فيه هنا فافهم

التي

التي يصح اطلاقها على القليل والكثير كالماء واللبن النقض باسماء الاجناس اي المذكورة وهي التي
يصح اطلاقها على القليل والكثير واما ثانيا فلان ذكر الجواب لم يندفع الا هذا الايراد على ما ذكره شارح
الشرح بعد الشرح على ما اورده اولا من وجوب حمله على انه اثبات اللغة بالترجيح وتسليم صحة حمله على ما ذكرنا
من اولوية حمله على العموم وحاصله انه لم يمنع صحة اطلاق الحقيقة على كل من المراتب حتى يندفع بما ذكره
شارح الشرح بل يقول انه ليس حقيقة في الحقيقة الا في القدر المشترك والمعنى المستعمل فيه اللفظ الا ذلك
لا لكن امكن كون تحققه في كل مرتبة من تلك المراتب وبهذا الاعتبار يسمى كل منها حقيقة وعلى هذا فيمكن ترجيح
حمله على العموم بما ذكره اذ المستعمل فيه اللفظ انما هو القدر المشترك ولا يمكن حمل اللفظ الا عليه وتجويز امكان
كون تحققه في كل من المراتب لا يقتضي ترجيح صحة حمله على الجميع او على تقدير الحمل على خصوص كل مرتبة يكون
مجازا فكذا على جميعها فليس الا الحمل على القدر المشترك وهو لا يفيد العموم اصلا وان امكن كون تحققه
في بعض المواد في ضمن العموم ومجرد ذلك لا يفيد كونه حقيقة في العموم ظاهرا فيه كما هو مذهبهم فتدبر واعلم
حملنا كلامه على ما حملنا نظرا الى ظاهر كلامه فانه يشعر بكونه ايرادا على الحمل على الجميع والا فنظير الايراد المذكور
يرد على تقدير الحمل على ترجيح الوضع للجميع ايضا اذ نقول انه على تقدير عدم الوضع للعموم لا يلزم ان يكون
وضعه لخصوص كل مرتبة حتى يلزم وضعه للعموم التي تشمل جميع المراتب التي يحتمل وضعه لها او لكل منها
لخصوص مرتبة منها بل نقول بوضعه للقدر المشترك الذي يحتمل تحققه في ضمن كل مرتبة منها وفي ضمن
جميعها ايضا ولا يلزم ترجيح وضعه للعموم على وضعه لذلك لو لم نقل برجحان ذلك عليه هذا ثم لا يخفى ان هذا الوجه
من نظره على ما قررنا مبني على ما مر منه في الحاشية المتعلقة بدليل الخصوص من حيث حكم فيها بظهور ان حمل اللفظ
على معنى كان متضمنا لجميع الافراد التي هو حقيقة فيها لكونه من افراد الموضوع له اولى من حمله على غيره الذي
لا يتضمن شيئا في هذا الوجه على ما قررنا يرد هنا ايضا فلا يصح حكمه بالظهور المذكور في القول بانه لم يتعرض

لا يراده هنا كما هو الظاهر على ما يذكره هو هنا لا يخفى على من له دربة بأساليب الكلام ثم إن بعض الفضلاء
ذكر أن المحشي الشيرازي حمل مذهب أبي علي أن الجمع المنكر محمول عند الإطلاق على الاستغراق لا بمعنى أنه
يحكم بأنه موضوع للاستغراق الجمعي بل حقيقة فقط حتى يكون مجازا في المراتب بل بمعنى أن الأولى
الحكم بأن مراد المستعمل الاستغراق وإن كان المعنى الحقيقي أعم منه أو كان يعتقد أنه هو واحد من محتملاتها كما هو
قوله فقد حمله على جميع حقيقة حيث ادعى أن جميع المراتب حقائق الصيغة وح يكون حاصل الدليل أن
ثبت إطلاقه حقيقة على كل مرتبة من المراتب ومن جملتها المرتبة المستغرقة المتضمنة لجميع المراتب فالحمل
على مراد المستعمل فيما بين الحقائق وهو هذه المرتبة المشتملة على جميع المراتب أولى ولا يخفى أنه يمكن الجواب بمنع
كون اشتمال هذه المرتبة على سائر المراتب مقتضيا لأولوية كونها بخصوصها مراد المستعمل وإن كانت هذه
المراتب حقائق للفظ فإن من تفاوت الحقائق في نفسه باعتبار الشيوع وعدمه لا يوجب أولوية الحكم بكون شيء
منها بخصوصه مراد المستعمل إذ كثيرا ما يكون غير الشائع مراد المقصود بالقرينة الحالية المخاطب نعم لو قيل
الحمل بالشائع أحوط لما وجد كما سيذكره لا يخفى أنه لا دخل في هذا الجواب لنفي كون هذه المراتب حقائق
اللفظ ودعوى أن الحقيقة هي القدر المشترك أو على التقدير بعينه يكون منع أولوية كونه مراد المستعمل متجه كون
هذه المراتب حقائق بهذا ذكر شارح الشرح على هذا الجواب لا يدفع المستند في إثبات أولوية كون الاستغراق
مرادا وأما الجواب المذكور في الشرح فهو منع كون الصيغة حقيقة في كل من المراتب حتى يكون تلك المرتبة الثالثة
للعموم من الحقائق للصيغة ويحتمل إرادة المستعمل لها بلا نصب قرينة حتى يحكم بكونه مرادا أولى وهذا مع
قطع النظر عن المنع الذي ذكر في الجواب الأول وبعد تسليمه فما ذكرنا منع للمقدمة الثانية من الدليل أي قوله
فكان أولى وجواب الشارح منع للمقدمة الأولى من الدليل مع الإغماض عما أورد على المقدمة الثانية ولا يخفى أن تصحيح
شارح الشرح لكون هذه المراتب حقائق اللفظ يدفع هذا المنع ويسقط به جواب الشارح وإن بقي المنع الذي ذكرنا

وبهذا

وبهذا يظهر ضعف ما قال المحشي الشيرازي أن جواب الشارح لم يندفع لما ذكره شارح الشرح بناء على حمل جواب الشارح
على ما ذكرنا من الجواب وذلك لأنه لو حمل على ما ذكرنا لكان منع كونها حقيقة في كل مرتبة مع عدم صحته لغوا محضا
فتدبر انتهى ولا يخفى ضعف ما أورده على المحشي لظهور أن مراد المحشي في الإيراد الثاني على ما ذكره شارح الشرح
لبيان ما ذكره من حمل جواب الشارح على ما ذكره هذا الفاضل من الجواب حتى يندفع بما ذكره كيف وعبارته لا ينطبق
على ما ذكره أصلا بل مراده هو ما بينا ولا يرد عليه ما أورده فتدبر الشارح واللازم منتف لعدم المخصص لا يخفى
أنه لو جعل المدعى كونه موضوعا للعموم كما نقل عن شارح الشرح في جواب اعتراض بعض الشراح بصراحة
الدليل أنه لو لم يكن موضوعا للعموم لكان موضوعا للبعض خاصة واللازم منتف لعدم المخصص وكان المراد انتفاؤه
في نظر الواضع ولا يخفى كما أفاده بعض الفضلاء أنه على هذا لا يتجه النقض والحل بمنع الملازمة على ما في الكتاب
بل يتجه منع بطلان اللازم بمنع عدم المخصص لجواز وجود مخصص في نظر الواضع كما في وضع الألفاظ لسائر المعاني
الخاصة وإن لم نعلم ذلك المخصص ولم يظهر لنا وكذا لو كان المدعى كون العام مراد المستعمل كما ذكره المحشي
إذ ح يتجه أيضا منع بطلان اللازم لجواز وجود مخصص في نظر المستعمل لبعض المراتب أوجب ذلك إرادته نعم لو
جعل المدعى أولوية الحمل على العموم كما احتمله لا يمكن منع بطلان اللازم لظهور أنه لا يمكن الحمل على
مرتبة خاصة لعدم مخصص في نظرنا والحق الجواب فيما في الكتاب من النقض والحل فتأمل الشارح وبما بينا
موضوع للجمع المشترك ظاهره يوافق ما نقل عن شارح الشرح في جواب الاعتراض من حمل النزاع في كونه موضوعا
للعموم وعدمه ولو حمل كلامه على أولوية الحمل على العموم من جملة الحقائق كما احتمله المحشي أمكن توجيهه بأن المراد
منع وجوب حمله على خصوص مرتبة من الخصوص لو لم يحمل على العموم مستندا بأنه موضوع لجميع الجمع المشترك
فليحمل عليه لا على العموم ولا على الخصوص فتدبر الشارح أحدها لا يصح أي لا حقيقة ولا مجازا وهو المنقول
عن الشافعي وأبي حنيفة ولا يخفى منافاته المنع عن المجاز وقد يجعل مراده أنه لم يرد ذلك مجازا إلا بعض في كلام

لانهم يقولون بصحة المثال الاول دون الاخيرين ونقل عن صاحب الردود انه صرح البعض بانه لو كان مخالفة الصورة
مانعا من الصحة في المثالين لوجب عدم صحة هذه الامثلة الثلثة كلها لاستوائها في عدم مطابقة الموصوف والصفة
لان الموصوف في الكل مفردات لا مثنى ولا مجموع والمثال الثالث كذلك فافهم انتهى ولا يخفى ان ما ذكره شارح الشرح الظاهر انه
بل عين الجواب على ما نقلنا عن صاحب الحاشية ودليل الاول والحمل عليه ان الالزام بعدم صحة الجميع بناء على تحقق المانع
في الكل فيه خروج عن صرح بخلاف الالزام بصحة الجميع بناء على عدم تحقق المانع المخصوص في شيء منها فانه لا اتجاه له
في طريق المناظرة اذ ربما كان عدم الصحة فيها لا بحسب مانع اخر ولا يخفى ان ما اورده شارح الشرح نفسه يتوجه على
الوجهين وكذا ما اورده المحشي من الايراد الاول لكنه يحتمل من الضعف اذ حواله عدم الجواز الى العرف واللغة
بدون ذكر وجه له ما يضعفه النظر الصحيح واما ايراده الثاني فانما يتوجه على شارح الشرح لو حمل كلامه على ما حمله
هذا الفاضل واما لو حمل على ما حملنا فلا اذ حاصل كلام الشرح حينئذ انه لو كان المانع من الصحة في المثالين هو عدم
صورة اللفظ لوجب ان لا يصح شيء من الامثلة الثلثة لاستوائها في عدم مطابقة الموصوف والصفة فيها فالايراد
عليه بان الكلام في اطلاق صيغة الجمع للتثنية ولعل من جوز ذلك لم يجوز عكسه لا اتجاه له اذ الالزام الشرطي
ذلك شيء يرد عليه بل عدم جواز الاخيرين هو وظاهر عدم اتجاه الايراد المذكور عليه يمكن دفعه على الوجه
الاول ايضا فان غرض الشارح بيان عدم صلاحية مراعاة الصورة للمانعية في المثالين اذ لو كان المانع ذلك لزم جواز
الامثلة الثلثة لعدم تحقق اختلاف الصورة في شيء منها مع انهم لم يجوزوا المثالين الاخيرين فعلم ان وجه عدم
الجواز في المثالين ليس هو اختلاف الصورة وظاهر انه لا يتوجه عليه الايراد بان الكلام في اطلاق صيغة الجمع للتثنية
ولعل من جوز ذلك لا يجوز عكسه اذ ليس ذلك في مقابلة الالزام نعم يتوجه بان المراد من حصول المانع هو اختلاف
الصورة الحاصل ذكره انما هو من اطلاق صيغة الجمع للتثنية فلم يجوزه معه وانما جوزه مع عدم الاختلاف
واما عكسه فلعلهم لم يجوزوه اصلا فلا يتجه الالزام لجوازه بناء على عدم تحقق الاختلاف فيه فافهم   لا يخفى

ان هذا

ان هذا خروج عما كان الكلام فيه اذ محل بحث الفضلاء كلام القايل وهو الابهري على انه اثبات لكون المطابقة
المعنوية مناط الصحة لا الصورية لدوران الصحة معها وجودا وعدما كما في المثال الاول من الثلثة و
الاخيرين منه انتهى ولا يخفى انه على ما ذكره لا يتوجه هذا الايراد من المحشي اذ ليس غرض الشارح انه لم جاز
المثال الاول دون الاخيرين حتى لا ينطبق عليه كلام الابهري بل يكون غرضه بيان ان الامثلة المذكورة تظهر ان
المناط هو المطابقة المعنوية واما اذا جاز استعمال صيغة الجمع في الاثنين تحقق المطابقة المعنوية
في المثالين اللذين ذكرهما المستدل فينبغي تجويزهما مع انهم لم يجوزوهما وعلى هذا فلا يتجه عليه هذا
الايراد من المحشي نعم يتجه الايراد الثاني منه ويكون حاصل ان المطابقة التي ذكرها المجيب اعم من ان يكون حقيقة
او حكما لكن يعتبر المطابقة مع المعنى الحقيقي وهو الجميع ولا يكفي المطابقة مع معناه المجازي ونقول
المفردات المتعاطفة في حكم الجمع فيتحقق المطابقة في المثال الاول الذي جوزوه ولا يتحقق في المثالين المذكورين
في الدليل فان المطابقة فيهما انما على التجوز المذكور انما هي في المعنى المجازي للجمع لا الحقيقي وقد عرفت ان المعتبر
هو الثاني واما ما اورده في العلاوة على ما في بعض النسخ من الخلط في المثال الاول من المثالين اللذين ذكرهما
ففيه انه على ما نقلنا عن الفاضل في توجيه كلامه لا خلط فيه كما لا يخفى ثم ان هذا الفاضل بعد ما نقل توجيه
شارح الشرح وصاحب الردود والابهري على ما نقلنا عنه قال ولا يخفى ضعف الجميع بوجوه متعددة وعدم
ملايمة المثال الثاني في الامثلة الثلث لما نحن فيه على التوجيهات اذ من قال بصحة استعمال الجمع في الاثنين انما
قال في ابنية الجمع لا في المفردات المجتمعة بالواو ولا يصح استعمال صيغة التثنية بالجمع فلا يمكن الالزام بمثل
وكانه ما نقل من ان الشارح ضرب عليه صحيح لهذا لا يوجد في بعض النسخ فتامل انتهى وقد عرفت عدم ملايمة
المثال الثاني الذي ذكره وهو لا يرد الثاني من المحشي على شارح الشرح لا يرد على ما نقله عن صاحب الردود
ولا على شارح الشرح اذا حمل كلامه على ما نقله من صاحب الردود وانه لا يرد ايضا على الابهري على توجيهه كما

قررناه وعلى هذا فحكم هذا الفاضل بورود ذلك على جميع التوجيهات كما ترى فتامل اعلم ان من ان يكون
المستعمل فيه هو العام وحده او المجموع وكذا المراد من قولهم حقيقة ليس حقيقة في الباقي بل المراد
انه مستعمل في معناه الحقيقي اعم من ان يكون هو المعنى الاصلي الاستغراقي او معنى اخر هو الباقي او غيره
والحاصل انه ليس مستعملا مجازا في الباقي وهذا وان كان خلاف ظاهر الكلام فيه يكون لا بد من الحمل عليه ليشمل
المذاهب كما ستعرف وعلى ما ذكرنا فتوضيح محل النزاع انه اذا خصص العام وعلق الحكم مختصا ببعض
افراده الباقي بعد التخصيص فهل نفس لفظ العام او مجموع هذا الكلام مستعمل في معنى حقيقي ام مجازي فاختلف
الجمهور ان نفس لفظ العام مستعمل في معنى مجازي هو الباقي في افراده الذي هو المراد بعد التخصيص وهذا هو
مختار المص وقال بعض الاصوليين انه هو مستعمل في المعنى الحقيقي فيشعر كلام البعض على انه هو المعنى الاستغراقي
الاصلي كما يظهر من اعتراضات على دليل المص وقد يشعر بعض العبارات والادلة على ان هذا المعنى الحقيقي هو الباقي
المراد بعد التخصيص فيكون نفس لفظ العام مستعملا في الباقي ومع هذا حقيقة والظاهر هذا مختار الحنابلة
وان كان يحتج عن بعده وهو الذي ينتهض دليل المص على ابطاله كما ستعرف ومذهب ابي الحسين ان المجموع
من لفظ العام والمخصص حقيقة في الباقي ونفس العام ليس مجازا ولا حقيقة كذا افاده بعض الفضلاء
الشارح الجمهور على انه مجاز كما افاده بعض الفضلاء ان العام المستثنى منه خارج عن هذا الحكم عند
المص لمناسبة في اخر بحث الاستثناء انه مستعمل حقيقة كما كان في العموم وانما كان الاسناد الى الباقي و
بما يظهر عند الشارح في جواب استدلال ابي الحسين والقاضي في يوب الحقيقة ليس من العام المخصص عنده
الشارح قال ابو بكر الرازي انه حقيقة ان كذا افاده بعض الفضلاء انه مذهب ان لفظ العام مستعمل في
الباقي ومع هذا حقيقة ان كان الباقي غير منحصر لا بد لعله موضوع للقدر المشترك لا يخفى ان هذا انما
خلاف الظاهر اذا الظاهر ان العام المخصص في الموضوع للقدر المشترك لا نزاع فيه على هذا فلا يتوجه

الا انه لا يحتاج في دفعه الى ما ذكره المحشي لان غرض المحشي تصحيح ما هو ظاهر كلامهم من لزوم الاشتراك
اللفظي فانه خلاف الغرض فان ورد احتمال الاشتراك المعنوي وان اشترك هو ايضا في كونه خلاف الغرض اذ
ليس غرضه القدح في صحة الدليل بل في لزوم خصوص اللازم المذكور وعلى هذا فيحتاج في دفعه الى ما ذكره
لا بما نقول انه يمكن توجيه لزوم خصوص الاشتراك اللفظي ثم بما ذكرنا فانه اذا كان الكلام في العام لا في الموضوع
للقدر المشترك فيلزم فيه على تقدير كونه حقيقة في الباقي الاشتراك اللفظي فلا حاجة الى تصحيح
ما ذكره المحشي وهذا مع ظهوره قد ذكره شارح الشرح المحقق حيث كتب على قول الشارح والبعض في قوله
اي للعموم في المعقول اي المعنى المفهوم يعني ثبت انه حقيقة في العموم من حيث هو عموم ويصدق
على البعض فلا يكون اطلاقه عليه حقيقة باعتباره مفهوم واحد مشترك بين الكل والبعض فيكون الاشتراك
معنويا فيتعين الاشتراك اللفظي وحاصله ان فرض من كونه ظاهرا في العموم غير مشترك بينه وبين الخصوص وهذا
معنى قوله ان الغرض وقع في مثله اي فيما ليس مشتركا معنويا انتهى ومن هذا يظهر ان غفلة المحشي عنه عجيب الا ان يقال
ان عدم تعرضه لما ذكرنا ليس للغفلة عنه بل لعله كان لان غرضه تصحيح الكلام بوجه اخر غير ما ذكره شارح الشرح مع غير
تعرض له لكنه بعيد بعد غرضه ايضا وديدنه فتبصر وكتب بعض الفضلاء على قول الشارح فلان الغرض وقع في مثله
اي فيما يكون لنا الى المذكور باطلاقه اذ الغرض وقع في عام وضع للعموم خاصة فقط لا بمفهوم مشترك
الا لفظا ولا معنى وبهذا الظاهر سقوط ما اورده المحشي الشيرازي بقوله لا يكون اساسا ولا حاجة الى تكلف في
الجواب عنه وقد اشار الى ما ذكرنا شارح الشرح والعجب غفلة المحشي عنه انتهى والظاهر انه حمل اللازم في الدليل
الاشتراك اعم من اللفظي او المعنوي وحكم بانتفائه باعتبار ان كلا منهما خلاف الغرض ولا يخفى بعده فان
الاشتراك في كلامهم هو خصوص اللفظي لا الاعم منه ومن التواطي فلا وجه في تقرير الايراد بهذا الوجه على دفع ما
هو ما قررنا ولا يخفى ان عبارة شارح الشرح انما تنطبق على ما ذكرنا لا على ما ذكره هذا ثم قال هذا الفاضل متصلا بما

فان كان استعمال اللفظ في الباقي فيكون مجازا والقول فيه بكون العام مستعملا في العموم وكون الخصوص مستفادا
من مجموع الكلام والمخصص المستعمل من العقل او غيره تعسف جدا لا يشهد به الوجدان وعلى هذا ان الذي
من المذاهب هو مذهب ابي الحسين البصري كما اختاره الامام الرازي في المحصول فتامل وينتقض بذلك على
تخصيص الصفة اه قال بعض الفضلاء عن هذا انه من ذكر ان الحكم على الطوال من كل بني تميم سواء كان الطوال
مستغرقا لبني تميم فلا يكون مخصصة او اخص منهم فيكون مخصصة فلا يتوهم ارادة العموم لا يتصور فيما اذا
الطوال لم يكن الصفة مخصصة ولما اذا لم يعم وكانت مخصصة لا يكون المراد من بني تميم كلهم فان المحكوم عليه
في نفس الامر لا يلزم ان يكون غير العنوان فالمحكوم عليه هو الطوال سواء كان في نفس الامر غير العنوان الذي
كل بني تميم او بعضهم وعلى التقديرين لا يكون المراد من لفظ بني تميم الا كله فان قولنا بعض الحيوان انسان المراد
من لفظ الحيوان البعض وان كان المحكوم عليه هو البعض وصرح الشارح بان ما يحكي بان ارادة الاستغراق باقية
مع كون الصفة مخصصة غير عامة انما هو لا في صورة عموم الصفة فقط حتى يتوهم ان كلامنا في الصفة المخصصة
لا في غيره فتامل نعم ان الشارح لم يذكر اصلا انه حاجة حاجة الى ما ذكر فيه بل احتاج الى ذكرها هذا المحشي التنبيه على فائدة
غير مربوط بهذا المقام انتهى ولا يخفى ان ما ذكره من الفائدة انما هو امر ظاهر ولا يصلح لان يطول الكلام فيه بما
طولته ولا لان يجعل به التشنيع على المحشي وتوجيه الثاني وهو معارضة لا يخفى ان حاصل هذا جوابا
اخر المعارضة بناء على الوجه الاول من جعلا ولا وقع له اصلا اذ ليس فيه زيادة عما ذكر في الجواب الاول ولو اريد
هذا الكلام ينبغي ان يذكر ثانيا لا على سبيل الاعتماد بل بالدليل ثم يحكم بظهور هذا الاعتماد ليصير دليلا على نفي
المجازية وكلام الشارح ليس على هذا الاسلوب بل ظاهره ان الجواب الثاني جواب مستقل مع قطع النظر عن الجواب الاول
ان بناء الكلام الشارح على ما يذكره من دليل الحنابلة ولصحيحه ويدفع عنه جواب المص وحاصله تسليم ان العام مستعمل في
الباقي لكن نقول ان استعماله فيه ليس بوضع او استعمال ثان حتى يلزم الاشتراك والمجاز بل بالوضع والاستعمال

الاول الذي هو حقيقة فيه غاية انه طرأ عليه عدم ارادة المخرج وهو لا يغير صفته لان ذلك على الباقي في الحكم
بالاشتراك او المجاز وهذا الكلام من الشارح وان كان في سند كما سيجيء من المحشي وشرح الشارح لكن ذكر لا يوجب
لا يحمل كلامه عليها اذا اعتقد هو صحته والظاهر ان مراد الشارح ايضا في تقرير حاصل الثاني كما سينقله المحشي
عن حمله عليه ولا ينافيه عدم ايراده الا اعتراض عليه بما اعترض عليه هناك اذ ربما اكتفي فيه بما ذكره هناك هذا
جدا وقد افاده بعض الفضلاء ايضا وافاد انه لو قطع النظر عن مطابقته كما سيجيء صريحا من الشارح لا يمكن توجيهه
بوجه جيد وهو انه معارضة لدليل المص بانه لم يرد الباقي في حق الوضع والاستعمال الثاني من شيء اصلا بل هو
ما هو مراد منه بالوضع والاستعمال الاول فلا يكون معنى مجازيا لشيء اصلا فكيف يكون معنى مجازيا للفظ العام او
ان موضوع الكلام في الاعتراض الاول للفظ العام بانه مستعمل في الاستغراق فكيف يكون مستعملا مجازا في الباقي
وموضوع الكلام في الاعتراض الثاني الباقي الذي زعم المص انه معنى مجازي للعام بانه ليس الباقي معنى مجازيا لشيء
اصلا فكيف يكون معنى مجازيا للفظ العام وبين انه ليس معنى مجازيا ليس في الكلام وضع ثان او استعمال ثان بل
طرأ على العام بضم المخصص اخراج المخرج فبقي الباقي في الحكم وهذا لا غبار عليه ويؤيده قوله انه لم يرد الباقي
بوضع واستعمال ثان من اي شيء اخذ وكان هذا مراد الابهري والمحشي الشيرازي ثم لا يخفى سماجة هذا التوجيه
ايضا وعدم وقعه وما ذكره من كون الكلام هذا مراد المحشي والابهري ليس بظاهر الا انهما حملاه على المعارضة
بما ذكر من كون العام باقيا على العموم واما على الوجه الذي قرره فلا اشعار في كلامهما على الوجه فلا
وقع للمعارضة المذكورة وما تكلفه هذا الفاضل ما افادها وفهم زايدا كما لا يخفى وحاصل الاعتراض
الثاني انه لو سلم ارادة الباقي فانه لا يخفى ان الظاهر من كلام هو ما ذكرنا من تطبيق هذا الكلام على ما يذكره الشارح
من تصحيح دليل الثاني ودفع جواب المص عنه وعلى هذا يندفع عنه ما اورده المحشي عليه لانا نختار الاول وهو حكم
في بعموم الحكم الشامل بان هذه الارادة بالاستعمال والوضع الاول وهو ان صح في الواقع لكنه لا يصح على زعم الشارح فيما

سيجيء فاذا بني الكلام على ذلك فلا ايراد عليهما سوى ما يرد عليه هنا كونه لا يراد البعض على شارح الشرح اذ
صيغ في توجيه كلام احد على وجوه ما زعمه وان كان فاسدا في نفسه والوجه في عدم الاشارة اليه حذفه ويمكن
ان يكون هو الاكتفاء الذي ذكرنا وذلك لا يراد ارادة بارادة الفاء هو ما يناسب لما في توجيه شارح الشرح الذي
لا يشتبه عليك فيكون نظير الاشارة القاضي في الاستثناء وح لا يعبأ لا يخفى ان قول شارح الشرح فيه الا استعمال
الاول الطاري عليه عدم ارادة القدر الذي اخرج من المجموع بدليل حمله على ما ذكرنا ويابى عن هذا التوجيه وحمل
الاستعمال الطاري على عدم الارادة المذكورة لا لمجموع العام مع المخصص بعيد جدا كما لا يخفى واعترض بعض
الفضلاء على هذا التوجيه من المحشي بان كلام شارح الشرح غير منطبق عليه اذ قول شارح الشرح ورد الاستغراق
يدل على انه جعل سند المنع الاول ارادة الاستغراق من العام وهذا انما يتصور لو اريد بالعام العام وحده
اذ لا يتصور ارادة الاستغراق من العام مع المخصص ولم يذهب اليه وهم فاحسن الشق الثاني من الترديد الذي
ذكره في الاعتراض عليه غير صحيح لتوجيه كلامه نعم يمكن الاستشهاد بما ذكره المحشي من المذهب الثالث
المختار في الاستثناء وهو غير ما ذكره شارح الشرح انتهى وفيه ان عدم تصور ارادة الاستغراق من العام مع المخصص
غير مسلم بل هو المذهب المختار كما ذكره المحشي وقوله بل يمكن الاستشهاد بما ذكره المحشي من المذهب الثالث وهو
غير ما ذكره شارح الشرح كلام لا تعرف وجهه فان كلام المحشي صريح في حمل كلامه على المذهب الثالث فيكون غير ما ذكره شارح الشرح
غير ظاهر ولو كان كذلك لكان عليه بيانه ولا يصح جعله مسلكا فتامل لكن في قول الشارح بحذف المختار لا يلايم توجيهه اذ
وذلك لانه [illegible] جعل الايراد الثاني معارضة لدليلي المجازية لا نقضا المحشي حتى يلايمه هذا القول بل جعله ردا
للدليلين وظاهر انه في الرد على الدليل الاول لا يرتبط هذا القول اصلا وانما يرتبط ذلك في الرد على الدليل الثاني
وح فالملايم ان يعقد بحذف المشترك ليكون ردا على الدليل الاول ثم يشير الى انه يمكن تجديدها للدليل الثاني ايضا كما
قال [illegible] الجواب عن الثاني اما عدم تعرضه للدليل الاول اصلا واجراء الكلام في الدليل الثاني ثم قوله [illegible]

الجواب

[illegible] بكونه مستعملا في معناه الاول
[illegible] علي [illegible] ارادة البعض
[illegible] بان يستعمل
وهذا الخلاف [illegible] الحقيقة بكونه [illegible] الموضوع
[illegible] ضرورة [illegible] الاستعمال [illegible] في الموضوع
[illegible] وغيره وقوله [illegible] لا اشتراك
واستعمال [illegible] الاستعمال
[illegible] الاستغراق [illegible]

الجواب عن الثاني غير ملايم وهذا يحلله في توجيه المحشي فانه لما جعله معارضة لدليلي المجازية فيلايمه غير هذا
القول كما لا يخفى في الحاشية وايضا لم يصح قول الشارح بل بالوضع والاستعمال الاول هذا انما يرد على ما وجه
به كلام شارح الشرح لدفع ايراده عنه واما على ما حملنا الكلام عليه من انه حمله على ما حملنا عليه سيذكره الشارح
في دفع الجواب عن دليل المخصص الحنابلة فلا يرد ذلك كما لا يخفى وفيه نظر لان [illegible] لما يلقى اه هذا النظر كما
ما اورده على اعتراضه على جواب الدليل الثاني بظاهر الورود وقد اورد هنا شارح الشرح ايضا تمام الاعتراض
المذكور ينبغي ان يحمل على انه جواب بتغيير التعليل للتصحيح في الدليل المذكور بان مع القرينة لا يحتمل غيره وانت
خبير بان التعليل المذكور ليس في المتن فكان الاولى والاليق حذف التعليل المذكور وايراد الدليل موافقا للمتن حتى
يتوجه على جواب المص ما اورده ولا يكون جوابا بتغيير الدليل [illegible] وقد يجاب عن هذا اي عن النظر والايراد
على انه في المقامين للذين [illegible] هنا شارح الشرح وتبعه المحشي رفع للايجاب الكلي الذي هو دعوى الخصم
وهو الجمهور اي قولهم كل عام مجاز في الباقي بعد التخصيص فانه لا يتم في الاستثناء لان السلب الكلي حتى يكون مقصوده
سلب المجازية راسا اذ يرد عليه ح انه لا يستقيم ذكره في الاول [illegible] اقول فيه بحث اذ لا خصوص للفظ كما مراد الشارح
الاشتباه بين لفظ العام والصيغ بحمل العام على معناه اللغوي فانه يكفي لاطلاق العام على شيء لغة كونه
شاملا [illegible] متعدد غير محصور كالمطلق العام والخصوص العلم واما صيغ العموم فلم يرد بذلك المعنى فلا وجه للحكم
بكونها حقيقة في غير المخصص ولعل مراده الاشتباه بينهما مع حمل العموم على المعنى الذي هو صفة لتلك الصيغ
الاصطلاح لظهور انه اذا لم يكن معنى عموم تلك الصيغ ذلك فلم يكن معنى لفظ العام ايضا بالمعنى الذي يطلق على
تلك الصيغ ذلك فالاشتباه المذكور لا يصير منشأ لما ذكره اصلا وكان هذا الاشتباه فيه على ما قررنا فلا
اتجاه للبحث الذي ذكره اصلا وذكر بعض الفضلاء ان مراد الرازي انه دال على متعدد مع عدم دلالته على تعيين
في عدد خاص من غير تعيين عدد مشخص وذوات مشخصة ولو دل على متعدد مع عدم دلالته على الحصر

زعموا ان مجموع المستثنى منه والمستثنى مستعملة حقيقة في الباقي في هذا الاصل واخر سيأتي وبالجملة فعلى هذين
المذهبين ليس مجازا اصلا وليس النزاع بينهما الا في مجازية العام المخصص بالشرط والصفة وغيرهما الا الاستثناء
والنظر الى هذا اي اتفاق المذهبين في عدم كون الاستثناء مجازا وانه سيثبت بهذا احمد ابو الحسين اصلا
في القياس وقياس عليه العام المخصص بالصفة والشرط الذي هو محل الخلاف بين المذهبين بانه لو كان العام
المخصص بالشرط والصفة مجازا لزم كون المستثنى منه والمستثنى الا حرفين اللذين ذكرهما مجازا واللازم باطل
بالاتفاق فكذا الملزوم ولذا ابرز في صغرى معرض الشرطية الا العام المخصص بالصفة والشرط ولم يذكر الاستثناء
لانه مقيس عليه والحاصل ان مقصود ابي الحسين ههنا ليس اثبات كون الاستثناء ايضا حقيقة بل كونه
فيه كالاتفاق بين المخصص وما سبق من اثباته بل مقصوده اثبات كون العام المخصص بنحو الصفة والشرط
فلا خلل في نظم الدليل ولا حاجة الى الاعتذار بان المقيس عليه من اسماء العدد لا من العام والمقيس هو العام
المستثنى منه حتى قيل انه تعسف مع انه لا يوافق المذاهب في الاستثناء بين اسماء العدد وغيره كما ستعرف
مع ما فيه من صرف عبارة نظم الكلام بما يصح ولا يرد ايضا انه ينبغي ان يذكر الاستثناء ايضا في مقام
وذلك لما عرفت ان ذكره محل مقصد نظم الدليل بل هو المقيس عليه فتركه عمدا فظهر ان فرق لفظ نحو بعده
غفلة من الشارح لا ما زعمه ولفظ نحو المراد عنه نحو الوصف مما هو من امثلة التخصيص بالصفة وذكر المصنف
في نحو المخصص لا يقتضي اثبات كلها معا فهذا الدليل هنا بالمراد كان العام المخصص بالصفة وامثاله كلها
عند ابي الحسين انتهى وكانه غاية توجيه الكلام في هذا المقام الشارح وكالقوم اللام في المسلم وان كانت
كلمة سواء كان تكون اسماء كان التردد بين باعتبار مطلق الموصول اللام اذ لا شبهة في حقيقة بكلا الوجهين وتعدد
قول الشارح وما سوى وللموصول الكلام في حصول المسلم واشاله من اسماء الفاعل والمفعول فيمكن ان يكون التردد
باعتبار الخلاف فيه فان كونه اسما بمعنى الذي هو مذهب الجمهور وكونه حرفا مذهب المازني لما لم يذكر بعد

شارح الشرح

ثم ان الشارح صرح في شرح التلخيص المطول وان هو في اسم الفاعل والمفعول بمعنى الحدوث في انهم يقولون
انه في صورة الاسم ولذا لعمل وان كان بمعنى الماضي واما انه بمعنى الحدوث كالضارب والكافر والصانع
والحائك مما هو كالصفة المشبهة واللام فيها حرف تعريف اتفاقا في كلام الكشاف والمفتاح يفصح عن ذلك في غير
موضع قوله اذا كان الاستثناء في العام كالاستثناء في الاعداد الخ ما ذكره المحشي كله مبني على ان يكون
الدليلان على الاستثناء ايضا كما هو الظاهر نقلا عن مذهب ابي الحسين حيث ذكر الاستثناء ايضا فيه فانه كان لا بد من
تقدير الاستثناء ايضا في المقيس ولا بد من تصحيح من جعله في المقيس الاستثناء من العام وفي المقيس عليه الا
من العدد فانه على هذا اذا سلم في الجواب ان المستثنى منه في الاستثناء في العدد باق على عمومه وليس من العام
المخصوص في شيء لان التخصيص انما يكون في الحكم والاسناد فيرد على الجواب ان الاستثناء في العام ايضا يجب
ان يكون كذلك اذ التفرقة بين الاستثناءين تحكم وح فيثبت مذهب ابي الحسين من ان العام المخصص بالاستثناء
حقيقة ولا وجه للرد عليه وبرد ايضا على قوله فلا يلزم من كون ذلك مجازا كون هذه مجازات انه كما يصح
في الاستثناء فانه اذا جعل المستثنى العام مجازا ينبغي ان يجعل المستثنى في العدد ايضا مجازا اذ الفرق بينهما تحكم
مع الاتفاق على كونه حقيقة وبالجملة هذه الابحاث ما ذكرت ان الشارح حيث ذكر ان ما ذكر عند بعض المذاهب من
ان العام المخصص بالاستثناء عند ابي الحسين حقيقة تخصيصه يكون بالنظر الى الحكم والاسناد ولا يخفى المعنى
فانه باق على عمومه ولا تخصيص فيه فانه اذا كان ايضا مذهب ابي الحسين هذا فحقيقته هو لعينه ما ادعاه
الخصم في الاستثناء فكيف يرد على ابي الحسين في الاستثناء ايضا ويجب عن دليله فيه ايضا بما اجاب ولا يذهب عليك
انه على ما نقلنا عن بعض الفضلاء في تقرير دليل ابي الحسين يندفع جميع تلك الابحاث فانه لم يتعرض ههنا بالعام
بالاستثناء اصلا وكان دليله في العام من الاخر فظاهر انه اختار المصنف في الاستثناء ولكون العام حقيقة فيه
العموم لا يصير حجة على كون العام فيهما ايضا حقيقة ثم يرد عليه ان نظرا ما اختاره المصنف في الاستثناء بكلا مراده في

ظ

الاخر بانه هو كلام احرا ورده الشارح بعينه على دليل المص ولا كلام فيه واما ما ذكره شارح الشرح فليس مراده
ما فهمه المحشي ان معنى كلام ابي الحسين ان التخصيص في الاستثناء باعتبار الاسناد على ما هو مذهب المص فيه بعينه
بل مراده ان معنى قول المص ان العام المخصص بالاستثناء عند ابي الحسين كونه مخصصا بالنظر الى الحكم والاسناد المختار
عنده انه باق في على العموم ولا تخصيص فيه بحسب المعنى واما ابو الحسين فالقول بذلك وان وافق المص في القول
بكونه حقيقة فانه يقول بكونه حقيقة باعتبار انه يزعم ان العام مع الاستثناء حقيقة في الباقي لان العام نفسه
حقيقة في العموم بحسب اللفظ والتخصيص بحسب الحكم والاسناد فليس فيما اتى به في الاستثناء اعتراض بعض ابي الحسين
فيه بل يبقى نزاع المص معه فيه وان لم يتعرض له في الدليل المذكور فتدبر فانما يكون ذلك بالنظر الى الحكم والاسناد
على ما صرح شارح الشرح وقد عرفت ان مراد شارح الشرح ان المعنى عند المص كذا لان عند ابي الحسين انه كذا
يظهر في توجيه كلام ابي الحسين وقد عرفت ان مراد شارح الشرح ليس توجيه كلام ابي الحسين بل توجيه كلام
المص فلا يرد عليه ما ذكره بل المقبول في توجيه الكلام على ما قررنا وهو ان المراد بالعام المخصص الذي اريد به
الباقي اعم من ان يكون المستعمل فيه هو العام وحده او المجموع بدليل ان الصفة قد تشمل افراد الموصوف
وذكر بعض الفضلاء ان هذا اصح في الشرط ايضا فان اكرم بني تميم ان كانوا الطوال لا يحتمل ان الطوال يشمل افراد بني تميم
فلا بد ان يعلم من خارج ثم لا يخفى انه لم يتوجه حينئذ الدليل الى الغاية مع انه جعلها كالصفة عند القاضي وقد
نقل عنه انه ليس حقيقة كما ذهب النقل في غير هذا الكتاب الا فيما نقل عنهما ليس بصريح فيه بل يمكن ان يكون
قوله لا الاستثناء وغيره باعتبار انه في الاستثناء ليس التخصيص بل دال في الباقي كما هو المعروف الا انه ليس حقيقة
ثم لا يخفى انه لم يتعرض الشارح هاهنا لدليل الجزء الاستثنائي الذي حكمه حكم الاستثناء كالغاية الشارح الامام قال الامام
لكن بالمحا لا يخفى ان دليلهم عن مذهب الحنابلة نص منه عن مذهبه فانه يفيد اطلاق القول بكونه في الباقي حقيقة كما
قالت الحنابلة وليس فيه تعرض للجزء الاخر الذي نقل عن الامام وهو يكون مجازا في الاقتصار عليه بل صنعه ابهم [illegible]

ويمكن

ان معناه اللفظ وهو كم ذلك
بحسب المعنى [illegible]

ويمكن ان يكون مراده به ان في اللفظ حقيقة باعتبار الدلالة على الباقي وفيه مجاز ايضا باعتبار عدم تناوله للخارج
وعلى هذا فقد ترك دليل الجزء الاخر اعتمادا على الظهور فانه اذا كان العام لنكرر لاحاد في تناوله لما شاء وله
يكون حقيقة لما ذكره واما فيما لم يتناوله فلا بد ان يكون مجازا اذ لا شك ان في اللفظ خروجا عن معناه الاصلي
فلو لم يكن باعتبار التخصيص مجازا لزم ان لا يكون فيه خروج عن معناه الاصلي وهو خلاف الفرض ولا يخفى ان مذهب
الحنابلة ايضا ما هو ذلك اذ لا معنى للقول بعدم لزوم تغير في معنى اللفظ اصلا وعلى هذا فالجواب ان كون
لفظ حقيقة ومجازا باعتبارين لا اتجاه له فانه ان كان مستعملا في كل معناه فهو حقيقة والا فمجاز ومنها
لما لم يستعمل هو في تمام معناه بزعمهم فيلزم ان يكون مجازا فتامل الشارح والمنكر ان استعمل كل واحد في كل واحد لفظ
الكل الى آخره كان يرى والصواب حذفه كما ذكره شارح الشرح وقال الابهري انه مثال ما وقع في الفصل المحرف كلي
ان يكون اطلاقه وهو انما يصدق اذا اريد بها التوزيع والا فلا بد في صدقه من اختلاف طرفيه في اقتران حرف السلب
كلا بعض في المنطق وليس كذلك لا انما ذكره قال بعض الفضلاء ذكروا في اكثر الكتب المعتبرة في الاصول كما هنا انه
لا خلاف في انه ليس بحجة فما نقل المحشي الابهري من الخلاف والتفصيل عن بعض ان ليس كلا عند احد مع كونه غير
موجه في نفسه مع قطع النظر عن صحة النقل فيه ما فيه ولا يخفى ان عمدة كتبهم المعتبرة في الاصول هو الاحكام حيث
بالاتفاق والكلام على ان العام اذا خص تخصيصا مجملا فلا يبقى حجة ولم يذكر له تفصيلا وفي المحصول لم يدع الاتفاق عليه
بل يعرف هذا نفي حجيته من الافراد قال والحق بخلافه لانه لو خص تخصيصا مجملا لا يجوز والا لزم ان يذكر له تفصيلا
لانه ما من فرد الا ويحتمل ان يكون المخرج او احتمال التعليل كما اذا احتمل التعليل احتمل ان يكون اخراج ما اخرج من المعين معللا بعلة
اذ ح لا يكون العام حجة قطعية في الباقي لانه اذا كان تخصيص ذلك المعين معللا بعلة فيه يمكن الحكم قطعا بمجرد التخصيص
بثبوت الحكم في الباقي اذ ربما خصص بعض الباقي بعلة اخرى وبلا علة ولم يتعرض له وانما الخصم فيه على خصوص هذا
التخصيص كما نراه بعلة وهذا ما دام لم يكن معللا فانه اذا خصص بلا علة ومع العلم التخصيص فيه والا لوقف تخصص

عبارة [illegible] ان في شرح الشرح
[illegible] صحيح [illegible]
[illegible] حقيقة وان [illegible]
[illegible] لظهور [illegible]
[illegible] بكونه [illegible]
[illegible] الابهري [illegible]
[illegible] بكونه [illegible] حقيقة [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] وكان [illegible]
فتدبر [illegible]

ما هو فيه والخلاف في كونه حقيقة فيه ومجازا ظاهر فيه بالقرينة كما ذكره المحشي ثم ان الجمع بين المسلكين على
ما ذكروه يمكن بوجهين احدهما ان يكون الخلاف في الحجية فرع القول بالمجازية وبناء عليه ويكون منشأ الخلاف
انه اذا كان العام مجازا في الباقي فيستوي عنده جميع المراتب فلا يكون حجة في شيء منها اللهم الا في اقل الذي
لا يقبل التخصيص وانه في تمام الباقي بعد التخصيص وان كان مجازا لكنه اظهر المجازات فيكون حجة فيه وثانيهما
ان لا يبتني الخلاف على القول بكونه حقيقة ايضا ويكون منشأ القول بنفي الحجية منهم انهم وان قالوا بكونه حقيقة
في الباقي لكنهم يجوزون ورود تخصيص اخر ايضا عليه وتكون حقيقة في الباقي بعده ايضا وهكذا فلا يكون
حجة في شيء من المراتب ويكون منشأ القول الاخر انه لما كان حقيقة في الباقي فاذا ظهر تخصيص يجب حمله على
تمام الباقي ما لم يظهر تخصيص اخر لاصالة عدمه وعلى الوجهين فلا يخفى قوة القول بالحجية وضعف
القول بنفيها فتدبر   في الحاشية حيث قال فقلوا ثانيا [illegible] لانه لو حمل القرينة فيه على القرينة الخارجة
يصير مخصصا حينئذ بخلاف ما لو حمل القرينة هو المخصص فانه ح ليس بتلك السخافة فافهم   انتهى وسببا ما نحن
من المراتب مجازا انه هذا يؤيد الوجه الاول الذي ذكرنا في الجمع بين المسلكين وهو ان يكون الخلاف في الحجية
فرع القول بالمجازية فلا تغفل   اي لا يصير واذ هو هذا هو الظاهر منه خصوصا بعد قوله وهو المراد بالدلالة
الا اطلاق واحتمل فائدة وهو ان يكون فيها للنفي اي ليس ورودا اصلا وهو المناسب للمقتضى   وجوابه ان كون
الاقل مقطوعا عليه [illegible] لا يخفى ان الكلام كان في كون الاقل مقطوعا على اي تقدير فيجب كونه حجة فيه وكان هذه
المعارضة لا تقدح فيه وانما هي معارضة لاولوية الحمل على الاقل ولم يكن بالبحث عنه وهو ظاهر   انتهى فلنا ان
هل يتوضأ بماء البحر فيقول نعم فهو تابع للسؤال في العموم بالنسبة الى كل مكلف وفي الخصوص حيث لا يجري الحكم
به في غير ماء البحر   وقيل انما قال الشارح فهو ذلك المستقل كما يجوز ان [illegible] نقلوه هاهنا عن الشافعي في المستقل
من انه لا عبرة بعموم اللفظ انما المعتبر خصوص السبب بخلاف النقل المذكور عن الشافعي فهو سواء كان في غير المستقل

كما ذكره

كما ذكره الشارح الشرح او في المستقل كما ذكره القائل وهو الاظهر اما الثاني فظاهر واما الاول فلانه اذا لم يكن عبرة
بعموم اللفظ في المستقل ففي غيره بغير المستقل بطريق اولى فكيف يكون الحمل فيه بالمعنى في احد النقلين وحمل
ما نقله الشارح الشرح على انه ليس عبارة دلالة اللفظ بل لما ذكره المحشي من سلوك القياس ونحوه   فاما اذا كان
[illegible] مستقلا اذ ورد تقدم السؤال [illegible] يمكن ان يكون هذا اعادة لما ذكره سابقا من حكم غير المستقل عادة
تفريعا على قوله فان العموم فرع استقلال الكلام ونقل عن المحشي هاهنا في حاشية [illegible] لا يقول في جواب السؤال
المذكور نعم يجوز هذا انتهى وظاهر هذا انه حمله على انه نوع اخر من الجواب غير ما ذكره سابقا بان يكون ما ذكره
سابقا ما كان غير مستقل اصلا نحو بلى نعم او لا في جواب السؤال ويكون هذا ما يكون الكلام مستقلا لكن يبنى
على السؤال ولم يستقل بدونه نحو قوله نعم يجوز هذا فان قوله يجوز هذا مستقل لكنه يبنى على السؤال باعتبار الاشارة
واضافة قوله نعم فافهم   اقول هذا انما يبتنى على ان الشارح في هذه الحاشية لم توجد في بعض النسخ وعلى
تقدير وجودها ينبغي تأخيرها عن الحاشية التي بعدها واعترض عليها بعض الفضلاء بان [illegible] كما في
في تقايره في خبر الواحد والامر والعموم وغيره انه تواتر من الصحابة انهم يستدلون بحجة هذه العمومات الواردة
في الموارد الخاصة على غير موارد [illegible] حوادث [illegible] ولم ينكره احد فصار اجماعا [illegible] كما اورده المحشي
الشيرازي نصرة للشافعي انه لا نزاع ان مقتضى اللفظ الخصوص [illegible] في هذه المواضع حملا بالعموم اما لانه شرع
مطلق [illegible] الشرعية واما لقوله عم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة الى غير ذلك [illegible] فلا يعرض
المستدل [illegible] استدلالهم بمجرد هذه الالفاظ [illegible] مثل هذا الاعتراض [illegible] هذا الاستدلال واما الشيخ
بما ذكرنا واعاده المحشي هنا انتهى وايراد المحشي نقله في الرد [illegible] النقود عن الشارح الشيرازي وانما
عنه بمثل ما ذكره هذا الفاضل ولا يخفى ان الحكم هاهنا يكون استدلالهم هاهنا بمجرد هذه [illegible] لما ذكره المحشي
من الوجوه مشكل جدا اذ الوجوه المذكورة تجري في كل ما عملوا به ههنا [illegible] فيمكن ان يكون عملهم في جميع

بما وهذا نحو المسايل السابقة كمسئلة خبر الواحد مثلا اذ لو لم يكن علمهم بالاخبار لزم ان يكون لهم في كل واحد علوا
فيه ظاهرا بخبر دليل اخر على علمهم غير الخبر وظ انه ليس هناك دليل يجري في الجميع فلا بد ان يكون لهم في كل موضع
دليل خاص به يكون علمهم به لا بالخبر الوارد فيه وما نقل عنهم من العمل بالاخبار يكذب هذا وهذا بخلاف ما نحن فيه
فان العمل في الجميع على ما ذكره المحشي ايضا بتلك العمومات ولكن نصفيه جارية في الجميع والقول لما شاهدوا على ان
علمهم لم يكن لذلك فتامل   بنظائر كان يمكن للسائل او ربما جاز ايضا فيما اذا كان المقصود الاصلي للسائل
معرفة حكم الخاص الذي وقع الجواب عنه فلم يتعلق غرضه بحكم القسم الاخر الذي لم يجب عنه وان كان داخلا
في عبارة سؤاله فاذا علم عموم ذلك من حاله جاز ان يجيبه في الخاص ويبقى حكم القسم الاخر الى ان يعلم من محل اخر
فتدبر   والخبر مبتدا اي بسكرها الذي مات فيه وقوله فان الثاني عام في غير المسؤل عنه لانه عام فيما مات
فيه سواء مات في مائه او في غيره والسؤال مختص بمائه وهذا الحديث عام واصحابنا لا يقولون بعمومه كما هو المسطور
في كتبنا الفقهية   مع زيادة على القدر الواجب اي القدر الواجب في الجواب وهو قوله اليوم فانه زايد على
القدر الواجب في جواب القايل فظاهره وعدم … اختصاصه بجوابه وعدمه من نفي التعدي … يكون معه
مختص بالجواب اي ان يكون جوابا ولا يكون ابتداء كلام عام   حملا للزيادة على الافادة اي على افادة انه
ابتدا كلام عام … بجواز الصوم المذكور حتى يكون … والا لم يحتج الى الزيادة المذكورة ولا يخفى ان الزيادة ههنا
وهو قوله اليوم لا يلزم ان يكون للافادة ذلك اي على تقدير ان يكون جوابا ايضا يمكن ان يكون هذه الزيادة للتصريح بان
… التعدي هو معه انما هو في اليوم لا مطلقا وبدونها وان كان اللفظ … الاطلاق ايضا وبالجملة
فهذه الزيادة لا تصلح قرينة على انه ابتدا وليس بجواب وقوله … اي … الرواية فان الرواية تقتضي حمل
اقوال المطلقين وافعالهم على الصحة خصوصا فيما يتعلق … التي هم اعرف بها على انك قد عرفت انه لا ظهور بين
له في خلافه فتدبر   الشرح لما سأل عن بئر بضاعة بضم الباء والضاد المعجمة والعين المهملة وهي بئر بالمدينة

يلغي

يلغي فيها النجاسات كذا في الردود   الشرح ولك غيرها من العمومات كما اذا كان عبارة المتن في نسخة الشارح في …
من امته وغيره محمولة على ما حمله كما قاله في … وغير ذلك في بعض النسخ او غيره وح يكون المعنى …
في … او … في صحيح مسلم انه نقل … في حق عموم الجملة …   وذكر ان
فيه نظر لا يخفى ان قول القايل وهو الابهري ولم يفهم المنافاة مراده نفي فهم المنافاة اصلا اي خفي ظاهرا او
هذا فهو يدفع هذا النظر ويصلح للدليل ولا يحتاج لدفع النظر حمل الكلام على التنبيه كما زعم المحشي وحمل كلام شارح
عليه بل الظاهر ان مراد شارح الشرح ايضا ليس ذلك فانه ايضا قال لم يكن تنافيا وفي لفظه … وهو يصلح دليلا
فلنا محمله تنبيها لا دليلا ليس لدفع النظر بل لانه المراد عنده في الواقع لكن كما يستنبط ايضا من قوله الشرح فقطعا
قائم   وفيه نظر لانك تعرف عن قريب ان تنقيح المناط كما … من كلام شارح الشرح ان اخراج الخاص
مما لا يتصور ولا يصح … نسبته الى ابي حنيفة ولذا ان الغزالي حمل هذا النقل منه على انه لم يبلغه
السبب في تلك القصة لكن يمكن توجيه النقل بوجه اخر وهو ان يحمل ما نقل عن ابي حنيفة على تجويز ذلك
في نوع السبب … كلام القواعد وعلى هذا فالاولى هو تقرير الشارح العلامة من الترديد والتفصيل
الشارح الموهم لجواز منع الاتفاق في عدم جواز اخراج السبب وان حمل على السبب الخاص وحاصل نظر المحشي انه بعد ما
عندنا ان تنقيح المناط يحصل القطع بان سبب الحكم … الا … الاستغراق ولا مدخل لخصوصية
ولذا معه ان هذا متفق عليه بينهم وليس لهم خلاف فيه وعلى هذا فلا يمكن توجيه ما نقل عن ابي حنيفة
بالحمل على اخراج نوع السبب لانه ايضا فاسد مخالف للاتفاق فتعين في توجيه ما نقل عن الغزالي وعلى هذا
فيجب حمل السبب فيما نسب الى ابي حنيفة على نوع السبب … لكن ما … من كلام شارح الشرح
والعلامة من تجويز نسبة ذلك القول الى ابي حنيفة ومنع الاتفاق المذكور بسببه على تقدير ذلك الحمل …
بل لا يصح على ذلك على هذا التقدير بل … في توجيه ما نقله الغزالي … في الجواب …

عليه الفاضل ... لكن بتقدير الحمل على النوع الثاني اذ انه يسقط بحمل الثاني في الدليل جواز اجرا
السبب الشخصي فلو صح الكلام ايراد بن على الملتقى حينئذ ورد الجواب الثاني ولا يتوجه ايراد على الثاني الا بان
توجيه او ما في توجيهه وقد عرفت ان توجيه العلامة الحكى على ما تحصلنا من الوجهين يدفع ... حظه
ومن نظر المحشي حصر بالنظر له وهو صحيح بما قررنا يظهر حاله في كلام وانه ليس شيء منه مما يسقط به كلام
المحشي هنا ثم انه يحتج بالمباحث كلام لانه لما باس بذكره وذكره ومعنى ان ما ذكره المحشي وسلم هذا الفاضل في
مقدم منع بطلان التالي هو تقدير الحمل على نوع السبب الثاني بناء على ما ذكره في تنقيح المناط لكانه منظور فيه
فان ما ذكره في هذا المبحث لا يظهر لانه اذا كان السبب هو كون الامة مستفرشة مطلق من غير خصوصية اخرى
ولا يتفاوت الحال فيه بين مورد الحكم وهو زمعة وغيرها مثلا ابا حنيفة حيث جوز اخراج بعض النوع من الحكم
جوز ذلك باعتبار عدم تسليم كون السبب هو مطلق المستفرشة وتجويز ان يعتبر مع ذلك خصوصية اخرى بان
يكون في زمعة ولا يكون في بعض المستولدات الاخرى لكن اولا علم بعموم الحكم في الامة المستولدة ثم بعد التخصيص
يظهر ان الحكم ليس بعام على سبيل سائر العمومات المخصصة ولعل ما نقل عن ابي حنيفة كان من هذا القبيل و
ليس بمنكر ولا يجب حمله على ما حمله الغزالي والامام فافهم   قد وقع في المتن عبد الله بن زمعة وكذا في الكافي
والصواب انه عبد بن زمعة قال في جامع الاصول عبد بن زمعة له ذكر في لحاق الولد في كتاب العتق
زمعة بفتح الزاي وفتح الميم وقد يسكن وهو اخو سودة بنت زمعة زوج النبي صلعم   الشرح وللعاهر اي
الزاني الحجر اي الخيبة والحرمان وهو مثل شايع وقيل لفظ فيها نحو ... الزاني قد يرجم ويكون له الحجر
الشرح في جارية كان يدعي هو سعد بن ابي وقاص ... ان ابن اخيه عتبة بن ابي وقاص وهو اخو
فقال مقولة عبد والوليدة هي الامة وروي ان زمعة كانت له وليدة يلم بها وكانت لها عليها ضريبة وقد كان
اصابها عتبة بن ابي وقاص وظهر بها حمل وقد اشرف عتبة على الموت كان امرهم بالحاقه سعدا ان ابن وليدة زمعة

منه

منه فاقبضه اليك فلما كان عام الفتح اخذه سعد بن ابي وقاص وقال ابن اخي كان عهد الي فيه فقام اليه عبد بن
زمعة وقال هو اخي وابن وليدة ابي ولد على فراشه فقال ع هو لك يا عبد بن زمعة الولد للفراش وللعاهر الحجر
الشرح ولم يقع الا هذا وفيه اي في السبب ما هو وما هو مورد الخبر ولا يخفى ان دعوى عدم الخلاف كما ترى ثم
يمكن دعوى عدم صحة التعميم في ذلك الخلاف وتحقيقه وتحقيق ما هو الحق فيه وقوله عادة متعلق بكل من يخرج بما لغوا ولم
يقع وهو ظ   الشرح لو قال تعذ عندي بالدال والذال بصيغة الامر والماضي اربع نسخ كذا في الردود والنقود ولا
يخفى ان المناسب بعده على تقدير الامر كما تعتدي وعلى تقدير الماضي كما تعتدت بكن في النسخ المعروفة بصيغة الامر ولا
تعتدت   الشرح اللفظ المشترك يصح اطلاقه على كل واحد من معنييه كان ذكر هذه المسألة في بحث العموم باعتبار
ان في استعمال المشترك في المعنيين نوعا من العموم لذا يسمونه بعموم الاشتراك ونقل عن الشافعي انه عام فيهما والعام عنده
فيهما وكذا القول في مسألة الاطلاق على معنييه الحقيقي والمجازي الذي يسمونه بعموم المجاز على ما في الردود والنقود وقوله
بان يراد متعلق بيصح الاول لا الثاني وهو ظ   وفي جوازه مجازا نظر بل دليل انه في اللغة لو صح يجري
في نفي صحة هذا ايضا كما لا يشتمل نزاع فيه هذا القدر وفي شرح الشرح ولا نزاع في امتناع ذلك حقيقة وفي جوازه مجازا
ان وجدت علاقة مجوزة مصححة فان قيل علاقة الكل والجزء والكل متحققة قطعا قلنا ليس كل جزء من مجموع يصح الطلاق
اسمه عليه بالقطع بامتناع الارض على مجموع السماء والارض بناء على انها جزؤه وهو اولى مما ذكره المحشي ثم ذكر فيه انه
ما ذكرنا انه فيه تامل   اقول لا يخفى ان ذكر عدم اطلاقه على مفهوم احدهما فيه ضعف والظاهر انه لا محصل له الا بان رجوع اليه
ملخصا ان شرح الشرح جعلهما واحدا ولذا القرض لما نقله عن صاحب المفتاح ولم يتعرض لذكره فتامل   ليس على ما ينبغي
او كان كلام مقصرا عن التفصيل يعني لو كان غرضه الحصر واستيفاء جميع الاقسام كما يشعر به كلامه فهو ليس على ما ينبغي
فانه احد الاقسام وان لم يكن غرضه ذلك فلا يرد عليه ان ذكر يكون كلامه قاصرا عن التفصيل وعلى ما قررنا كان لفظ الحصر
فيما ذكره وانه لا يرد عليه فتامل   وسيظهر من كلامه انه لم يفرق ... سيفصل الكلام هناك انه هل يظهر منه خلط

ام لا وهي الا وهو اي ضبط وكيفما كان فظ الفاضل الكلامه هنا ليس على عدم العرف الذي ذكرنا لا على ضبط اخ
وان فرض لزومه هناك فتدبر وظاهر هذا الشرط اعتبره الشافعي لكنه زاد غرضه رفع توهم ان النزاع بينهم
في اعتبار هذا الشرط عند القاضي والمعتزلة وعدم اعتباره عند الشافعي لظهور رفع القول بعدم اعتباره بل النزاع
بينهم فيه انه زاد الشافعي على ما ذكروه دعوى ظهوره فيهما لا في احدهما وهو كذا او مطلقا من غير ظهور لا يخفى
ان لفظا او مطلقا ههنا سهو من الناسخ فان معناه سواء صح الجميع او لا وظاهر انه في صورة عدم صحة الجمع لا يصح
بالصحة واذا حكم المحشي انفا بان هذا الشرط مما اعتبره الشافعي فكيف نسبه في الحاشية وعبارة الشرح ههنا هكذا
او في الاثبات ايضا بكونه في الجمع خاصة اي الكلام من غير ظهوره وقد يحتج بصحتها فانه ليس مراده بالجمع صحة الجمع كما ذكره
المحشي بل صيغة الجمع المقابل للمفرد وعلى هذا فلا باس وبعض الفضلاء حكم بانه اشتبه على المحشي لفظ الجمع الذي
في عبارة شرح الشرح فحمله على ما حمله ولا يخفى ان ذلك بعيد جدا عن مثله فلعل الظاهر ان قوله او مطلقا سهو من الناسخ
كما ذكرنا الشافعي والغزالي يصح ان يراد ولا مانع عن القصد حاصل كلامهما انه لا دليل على امتناع ذلك
عقلا كما زعمه البصري واتباعه فيما بقي الكل الا لغة تمنعت من ذلك ولم يجوزه لا حقيقة ولا مجازا يجوز بحسب اللغة
الا الاستعمال في معنى واحد قال بعض الفضلاء قال الشافعي العلامة مذهب الغزالي انه يجوز ذلك بحسب الارادة او لكما
واصلا لا يؤيد باللفظ ما ثبت من اللغة والقرينة وبين مذهب الغزالي هنا لا اطلاق ولا يكون حقيقة ولا مجازا بل يكون
ابتداء وضع والامام يتوقف وتبينه وبين المصنف لو اراد انه يصح ان يراد مجازا او لا يصح قوله لا لغة فان المجاز من اللغة
بخلاف الوضع الجديد انتهى وقد تبع في ذلك صاحب الدر والعقود ولا يخفى ان على ما قررنا لا حاجة الى التحمل المذكور
فتامل بان يراد هذا او ذاك لا يخفى ان هذا يحتمل معنيين احدهما ان يكون المراد ان المتبادر هو احدهما لا على التعيين
اي مفهوم احدهما وثانيهما ان يكون المراد ان المتبادر هو هذا او ذاك يعني انا نعلم ان المراد منه اما هذا بخصوصه او ذاك
بخصوصه لكن لا نعلم خصوصه ولا يخفى ان الاول هو المتبادر لما ذكره المصنف في بحث علامات الحقيقة والمجاز حيث جعل من

علامات الحقيقة ان لا يتبادر غيره واورد الاعتراض بالمشترك اذا استعمل في معناه المجازي اذ لا يتبادر غيره للتردد
بين معانيه وذكر انه ان اجيب بانه لا يتبادر غيره اذ غير المعين وذلك علامة المجاز فليكن مجازا في المعين فلا يكون
مشتركا بل متواطيا ولا يخفى ان رده الجواب المذكور صحيح في انه حمل تبادر غير المعين على تبادر مفهوم احدهما لا بعينه
كما ذكرنا في الوجه الاول والثاني موافق لما حققه الشارح في الرد على المصنف حيث قال وقد يجاب بانه انما يصح ذلك لو تبادر احدهما
لا بعينه على انه المراد واللفظ موضوع للقدر المشترك مستعمل فيه واما اذا علم ان المراد احدهما بعينه وان اللفظ
يصلح لهما وهو مستعمل في احدهما ولا نعلمه فلا يلزم كونه للمعين مجازا ولا يخفى ان هذا هو المعنى الثاني الذي ذكرنا وان
عرفت هذا فنقول ان كان مراد شارح الشرح هو المعنى الاول فما اورده من العلاوة متوجه لكنه يرد عليه انه ليس المراد
ما ذكره بل المعنى الثاني الذي ذكرنا كما ذكره الشارح هناك فكانه غفل عنهما ههنا عن تحقيق الشارح مع انه قد شرحه هناك
وعد بعض الفضلاء على انه الزام على المصنف ولا يخفى عدم تعدده الا ان كان ان الظاهر انه يشير اليه والى انه يتم على تحقيق الشارح
هناك وهو المختار وان كان مراده هو المعنى الثاني فهو الصحيح على تحقيق الشارح لكنه لا يتمشى من جانب المصنف على ما ذكره هناك
ولا يتجه ما ذكره من العلاوة وهكذا ينبغي ان يراد عليه كما ذكره المحشي ومنه يظهر ان جزم المحشي بالمعنى الذي ذكره بل التفسير
الذي ذكرناه اولا وحكم بان كلامه مع عدم صحته في نفسه لا يوافق تفسيره اولا يحمل الكلام اذ تفسيره لا يابى عن الحمل على
ان يكون المراد هو مفهوم احدهما على وفق ما ذكره في العلاوة ثم ربما كان المعنى الذي ذكره اظهر في الجملة هذا وفيه نظر
ايضا ان شارح الشرح لو خلط بين المعنى الذي المشترك فيه حقيقة بالاتفاق وهو المعنى الذي نقلنا عن الشارح هناك
وبين استعماله في احدهما وذلك بان يحمل تفسيره اولا على المعنى المتفق عليه ليكون صحيحا في نفسه ومطابقا لما حققه
الشارح هناك وعلى هذا فلا يستقيم ما نسب المحشي اليه من عدم الفرق بين المعنى الذي جعله صاحب المفتاح حقيقة فيه
وبين احدهما وانما يستقيم ما ذكره لو حمل تفسيره اولا على المعنى الذي جعله صاحب المفتاح حقيقة فيه وعبارة
تفسيره والذي ابى الحمل عليه لكنها الباعث على الحمل عليه مع عدم معلومية كونه حقيقة فيه ولذا انما نسب ذلك الى الحاصل

بل نقول انه لا يصح ولا تبادر لواحد معناه لا على التعيين وهو غير المعين وهو غير ذلك قلنا لو صح ذلك لصدق على المعين انه يتبادر غيره اذ غير المعين صح

بل المعين فالظاهر انه خلط

المصحح للتجوز اعني علاقة الكل والجزء بجوزه وذكر انه لم ارد لوجود علاقة الجزء والكل ان اللفظ موضوع لاحد
المعنيين ومستعمل في مجموعهما فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع للجزء وارادة الكل كما توهم بعض
المراد ان اللفظ لما كان حقيقة في كل من المعنيين لكن مع قيد الوحدة كان استعماله في الجميع مقتضيا لالغاء اعتبار
قيد الوحدة واقتصار اللفظ ببعض الموضوع له اعني ما سوى الوحدة فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع
للكل وارادة الجزء ولا يخفى ان ظاهره لا يلائمه ثم كون الوحدة جزء للموضوع له والظاهر عندي انه اراد تنزيل جزء
يتبادر في الاستعمال او انها في حكم الجزء في ان استعماله في خلافه خلاف الظاهر فيكون في حكم المجاز وبعد ذلك فلا يخفى
تصحيح العلاقة هنا فتدبر   الشرح لان ذلك اي ما وضع له اولا وقوله لا معنى للمجاز الا ان يكون اي المستعمل في جزء ما وضع
له والفرق بين المقصود … في الاول خلاف … عند المجوزين في انه مجاز ام حقيقة فيهما بخلاف الثاني فانه عند المجوزين
كلهم مجاز فيهما كما في الردود والنقود   وعدها ظهر سقوط ما في شرح الشرح ذكر شارح الشرح اولا ان حاصل الجواب
انه مريد لمعنى مجازي شامل للمعنى الحقيقي والمعنى المجازي الاول وهو معنى ثالث … فلا يكون للصحة … يعود في صور
ارادة معنى مجازي شامل ويسمونه عموم المجاز مثلا ان يراد بوضع القدم في قوله لا اضع قدمي في دار فلان مطلق
الدخول فيتناول الدخول حافيا وهو الحقيقة وناعلا وراكبا … والقائلون بالصحة لا يعود ذلك في جميع صور النزاع
فانه اذا اريد المجموع لا من حيث تعلق الحكم بالمجموع من حيث هو بل من حيث تعلقه بكل واحد كان شاملا للمعنيين لكن
تصحيح هذا المجاز وبيان العلاقة فيه مشكل وحديث استعمال الجزء في الكل كما ذكر … سمعت وما ذكره المحشي الحاضر
ما نقله المحشي والظاهر انه حمل الجواب على انه مريد لمعنى مجازي هو كل واحد من المعنيين … المعنى الذي هو محل النزاع
وغرضه مما نقله من الشافعي انهم لا ينازعون في جواز ارادة معنى شامل على الوجه الذي نقله عنهم فالقائلون بالصحة
يقولون ان المعنى المجازي الذي يقولون به في محل النزاع نظير المعنى المجازي الذي يجوزونه فكما جاز ذلك مجازا جاز هذا
ايضا مجازا مثله ولا يرد المحذور المذكور في الدليل لكن يستشكل في العلاقة في المجاز المذكور والظاهر انه توهم من كونها

علاقة

علاقة الجزء والكل بما ذكره بقا من ان الكلام في ارادة كل من المعنيين لا في ارادة المجموع
الذي احد المعنيين جزء منه وانه … ايضا ليس
كل جزء يصح اطلاقه على الكل بل اذا كان … تركيب حقيقي
وكان الجزء مما انتفى الكل بانتفائه بحسب العرف كالرقبة للانسان بخلاف الاصبع
والظفر ونحو ذلك ثم تصدى لشرح كلام الشارح ولما كان ظاهر كلام ان المعنى المجازي عنده هو مجموع المعنيين
حمله على … بانه تحقيق وتوضيح للجواب المذكور ببيان المعنى المجازي وربما كان غرضه بيان العلاقة ايضا انه علاقة
الجزء والكل فانه على ما ذكره يكون الكل والجزء حقيقة ثم اورد عليه ان فيه خروجا عن محل النزاع هذا وقال بعض
الفضلاء ما ذكره شارح الشرح من اعتبار المعنى الكلي المشترك مبني على ما ذكرنا سابقا انه بطريق الالزام انه لو حصل
معنى ثالث لكان كذا … ولا ينافي ذلك ان التحقيق انه لا يحصل معنى ثالث لاظهار ان ارادة انه هنا … سبق
من تحرير موضع النزاع بناء على انه لا يكون المعنيان في مناط الحكم مدفوع على ذلك التقدير ايضا بانه على تقدير
الحكم على المعنى الكلي المشترك يصير كل فرد من افراده مناط الحكم فلا يخرج عما نحن فيه نعم يرد انه لا نزاع لاحد في صحة
هذه الارادة والاطلاق مجازا ثم ما قيل في علاقة المجازية بانه لا تصح علاقة الجزئية والكلية فيمكن ان يصحح
بتكلف بانه وان لم تكن الجزئية والكلية واقعة حقيقة الا ان الشمول والاندراج بمنزلة الجزئية والكلية وفي لا
يخفى ان كلا من المعنيين مندرج في المراد اندراج كل فرد من افراد العام فيه وهي شبيهة لعلاقة الخصوص والعموم
او الجزئية والكلية وامثالهما انتهى وبما قررنا في توجيه كلام شارح الشرح يظهر انه لا يجب حمله على الالزام مع بعده
… اذا اعتبر معنى الكلي المشترك كان من نقل تجويزه عن الشافعي … يقاس عليه ما ذكره المشتق وبقوله انهم يقولون
بنظيره … ايراده بما فاته ما سبق … ليس على اعتبار معنى الكلي المشترك الذي ذكره اولا بل على ما ذكره الشارح
من جعل المعنى المجازي هو المجموع وهو وارد عليه ظاهرا لا يندفع الا بالتكلف فيه وحمل المجموع على ما ذكره المحشي

وعلى هذا فلا يبقى لهذا الفاضل ايراد عليه سوى ما ذكره من انه لا يصح نفي العلاقة وهو سهل فتامل
اصله انه يتوجه على دليل المص ره قد عرفت في المقام الاول انه يمكن ان يكون بناء الكلام
المص على الانفراد جزء المعنى الموضوع له وعلى هذا
فاذا لم يرد المعنى الحقيقي بانفراده بل دخل فيه المعنى المجازي ايضا ولو بالمعنى الذي
ذكره فيلزم ان يكون مجازا فيه وقد عرفت ايضا انه لو لم نقل بكون الانفراد جزء المعنى الموضوع له لكن قيد
بتبادره في الاستعمال فاذا لم يقصد المعنى الحقيقي منفردا فيكون حكمه حكم المجاز وعلى الوجهين فلا يرد عليه
ما اورده نعم لو كان الامر على ما حققه الشارح لتوجه ذلك اتم ما ذكره من التحقيق فافهم الثالث عشر يريد لما وضع
له مع المعنى المجازي الظاهر بناء هذا ايضا كدليل الثاني في المقام الاول على كون الانفراد معتبرا في المستعمل فيه او
الاستعمال فانه على هذا يلزم ان يكون مريدا للمعنى الحقيقي لانه المفروض وغير مريد له لفوت الانفراد على هذا فان صح
ما حققه الشارح هناك من عدم اعتبار الانفراد فهو الجواب هنا ايضا واما ما ذكر في الشرح من الجواب فلا اتجاه له
الا ان يرجع الى ما ذكره هنا من انه منافاة لفظية ويكون حاصله ان هذا منافاة لفظية فان قوله يجوز
استعماله في كل من المعنى الحقيقي والمجازي ظاهره استعماله في المعنى الحقيقي بتمامه اي هو مع قيد الانفراد لكن
المراد ليس كذلك بل استعماله في اصل المعنى الحقيقي بدون القيد مع المعنى المجازي وح لا يلزم ما ذكر من المحذور فما
ذكر ليس الا منافاة في اللفظ واما الجواب الذي ذكره المحشي فلا اتجاه له ايضا الا ان يحمل بناؤه على عدم اعتبار
قيد الانفراد ويكون المراد انه لا يلزم ح ارادة عدم ارادة ما وضع له بل اللازم ارادة غير ما وضع له ايضا ولا يخفى
انه اذا كان بناء الدليل على اعتبار قيد الانفراد فالوجه الصحيح في جوابه منع ذلك الاعتبار لا تلك العبارة المستشهد بها على تقدير
كون المراد ذلك فالظاهر ما ذكر في الجواب مع كون المقصد بعدم الاعتبار اظهر فان صح ذلك فهو اظهر من الجواب المذكور
في الشرح على تقدير توجيهه بما ذكر وان كان لا اعتبار اظهر فيكون الجواب المذكور اظهر وقد جعل بعضهم بناء الدليل على

انه لا بد

انه لا بد في المجاز من قرينة صارفة عن ارادة المعنى الحقيقي فارادة المعنى المجازي يقتضي عدم ارادة المعنى الحقيقي
والمفروض ارادته ايضا والظ في الجواب ح ان يمنع اعتبار القرينة الصارفة عند ارادة المجاز مطلقا بل انما ذلك عند
ارادة المعنى المجازي فقط واما عند ارادة الحقيقة والمجاز معا فلا حاجة الى القرينة الصارفة او تسليم الحاجة الى القرينة
الصارفة مطلقا لكن اعم من ان يكون صارفة عن المعنى الحقيقي مطلقا او عن ارادته فقط وح فيكفي عند ارادتهما
القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي فقط ولا يلزم المحذور المذكور واما الجواب المذكور فلا اتجاه له في مقابلة
هذا التقرير الا ان يحمل على ان المعنى الحقيقي انما هو ذلك المعنى اذا اريد بالوضع الاول وهو عند استعماله منفردا
واما اذا اريد مع المعنى المجازي فقد اريد بوضع ثان فيكون معنى مجازيا ايضا فلا محذور ح في وجود القرينة الصارفة عن
المعنى الحقيقي اي عنه من حيث انه حقيقي وح يرجع الى الجواب الثاني الذي ذكرنا واما جواب المحشي فلا يرتبط
به ويمكن بالتكلف ان يحمل على الجواب الثاني الذي ذكرنا وليس ايضا ارجاع ما ذكره اولا الى ذلك اظهر من ارجاع الجواب
المذكور اليه فمن اين اظهرية ما ذكره وغاية توجيهه ان يحمل بتكلف على الجواب الاول الذي ذكرنا وح يكون اظهر منه
من جواب الشرح باعتبار انه حمل على الجواب الثاني وزعم اظهرية الجواب الاول بناء على ما حققه الشارح في المقام الاول
من عدم اعتبار الانفراد فانه يقتضي كونه حقيقة ح في المعنى الاول وان ضم اليه المعنى المجازي وهو يوافق ما ذكر
في الجواب الاول واما الجواب الثاني فمبني على صيرورته مجازا عند الانضمام فلعل الاول كان عنده اظهر بالمراد
الاول لصريح فيما ذكر بعد اتم ان الثاني فبنفيه عدم كونه مريدا لما وضع له بوجهين احدهما قوله لكان المعنى المجازي
وثانيهما قوله ولا يلزم فان دليلهم يدل على كونه مجازا في المعنى الاعم المستعمل فيه فلا يكون مستعملا فيه مريدا للمعنى
الحقيقي ولا يخفى ان ما ذكرنا من تفصيل حال الجوابين انما هو بالنسبة الى الوجه الاول واما بالنسبة الى الوجه الثاني
فلا يخفى ان الظ في دفع الوجه الثاني هو الجواب الثاني الذي ذكرناه دون الاول اذ مع القول بكونه مجازا عند الاستعمال في ذلك
المعنى الاعم منع الاحتياج الى القرينة الصارفة عند ارادة الحقيقة والمجاز معا نعم لا يخفى وعلى هذا فلو حمل كلام

على الآخر من جهته ولا يطلقون المساواة بمجرد المساواة في امر ما من غير تقييد ويمكن ان يحمل على هذا فنفي المساواة لا يقتضي
الا نفي ذلك المعنى فيتحقق فيما فضل ورجحان كل منهما على الآخر في الجملة وهذا لا ينافي ثبوت المساواة في بعض الامور التي لا
ينفك عنها شيئان عادة وعلى هذا فيمكن الاستدلال بعمومه وكيف يستدل احد بقوله تعالى لا يستوي منكم من انفق من
قبل الفتح وقاتل اولئك اعظم درجة من الذين انفقوا من بعد وقاتلوا وكلا وعد الله الحسنى على عموم نفي المساواة
بين الفريقين واستنباط الحكم بالسلب في كل حكم كالنكاح والدم والدية ونحوها الا من الحد لما يخصص للعموم
لا يقول تعالى في هذه الآية الكريمة اولئك اعظم درجة قرينة على ان المراد فيها نفي المساواة في الدرجة فلا يعم لانا
نقول لو صح ذلك قرينة للتخصيص فقوله تعالى في آية لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة اصحاب الجنة هم الفائزون يصلح قرينة
تخصيص نفي المساواة فيها بنفي المساواة في الفوز فلا يمكن الاستدلال بها على عدم قتل مسلم بكافر ولو ضاع انهم
استدلوا بها على ذلك كما ثبت الدليل في الشرح فتامل الشارح وكذا غير المساواة من الافعال فلا اكل عام الى آخره في
غير المساواة كما ذكره اذ الاكل والضرب يدل على جميع وجوه الاكل وانحاء الضرب وكذا الضرب لا بد في التكثير
الا على الكل او ضرب في الجملة فنفيه نفي جميع افراده وهذا بخلاف المساواة اذ تفهم من مادة الصيغة كونها من جميع الجهات
فادة النفي الوارد على النكرة العموم لا يفيد عموم نفي كل مساواة في جهة من الجهات لانه خلاف ما يفهم من مادته والنفي انما
ورد عليها ثم لو كان النفي للمساواة في جميع الجهات انما يفهم من نفي المساواة نفيها من جميع تلك الجهات والا نحاظ في غيرها واذا
لم يتصور نكرة الا بوجه واحد فلا يقتضي نفي المساواة بالمعنى المذكور اذ لا يتصور فيه عموم هذا ثم ان المنقول في الكتب
المعروفة للاصول عن ابي حنيفة في هذه المسألة ليس الا الخلاف في نفي المساواة في غيرها اهم ونقلوا عنه في مسألة
الفعل المتعدي اذا وقع في سياق النفي يدل على قوله لا يفهم العموم منه بل يفهم منه الاتفاق وعليه عدم الخوف فيه كما سيجي
ولا يخفى ان الدليلين الاخيرين المنقولين عنهما عامان لا يختصان بالمساواة ولا يجريان في غيرها الا الدليل الاول ويجري في غيره
انه يدل في كل عام والاقتصار فيه فتدبر الشارح لانها نكرة في سياق النفي فذكرها قرينة في تحقيق المسألة ما فيه

فلا حاجة

فلا حاجة الى الاعادة ربما قرناه يندفع ما في شرح الشرح بعدما نقله المحشي والمحققون من النحاة على ان المراد بتنكير
الجملة ان المفرد الذي يسبك منها نكرة وعموم الفعل ليس من جهة انها تتضمن من المصدر نكرة فمعنى لا يستوي
زيد وعمرو لا يثبت استواء بينهما انتهى ولما كان ظاهر عبارته ان ما ذكره الشارح من تنكير الجملة محمول على ظاهره وان
نص بعضهم بما في ذلك وان ما نقله من المحققين توجيه لتنكير الجملة لا يرد عليه الايراد المذكور والشارح لم يتعرض
فاورد عليه المحشي بحمل كلام الشارح انه على ما نقله من المحققين ولا يبعد ان يكون غرض شارح الشرح انه امكن
توجيه كلام الشارح بحمله على ما نقله وانه لا يجب حمله على ظاهره فافهم ولكن نص بعضهم بان التعريف والتنكير
من خواص الاسم ينفي كون الجملة نكرة بل قد صرح بعض الائمة بان الجملة ليست نكرة ولا معرفة لان التعريف
والتنكير من عوارض الذات او التعريف جعل الذات مشارا اليها الى الخارج اشارة وضعية والتنكير ان لا تشار
بها الى الخارج في الوضع واذا لم يكن الجملة ذاتا فلكيف يعرض لها فان قيل اذا لم يكن الجملة لا معرفة ولا نكرة
فلم جاز وصف النكرة بها دون المعرفة قلت لمناسبتها للنكرة من حيث يصح تأويلها بالنكرة كما تقول في قام
رجل ذهب ابوه او ابوه ذاهب قام رجل ذاهب ابوه وكذا نقول في مررت برجل ابوه زيد انه بمعنى كائن ابوه زيدا
قال وقال بعضهم الجملة نكرة لانها حكم والاحكام نكرات لان الحكم شيء على شيء يجب ان يكون مجهولا
عند المخاطب اذ لو كان معلوما لما وقع الكلام لغوا نحو السماء فوقنا والارض تحتنا وليس بشيء لان معنى التنكير ليس كون
الشيء مجهولا بل معناه في اصطلاحهم ما ذكرنا اعني كون الذات غير مشار بها الى الخارج اشارة وضعية ثم سلم ذلك
ورده بوجه آخر لا نطول الكلام بذكره وبما نقلنا ظهر ان الحكم بكون الجملة نكرة غير معروف فيها فضلا عن اتفاق
النحاة عليه كما ادعاه الشارح اعم من المساواة بوجه خاص وهو المساواة من كل وجه اي اعم منها بانه يصدق
صدقها اليهم على كل مساواة بوجه خاص آخر من الوجوه الخاصة واذا ثبت عمومها فاذا دخل النفي عليها فلا يعلم
دخوله عليها ما خوذه بالوجه الخاص المذكور اي المساواة من جميع الوجوه لم لا يجوز ان يكون النفي واردا عليها

ماهو ذا بوجه خاص من الوجوه الخاصة فيكون مفاد النفي سلب المساواة في خصوص ذلك الوجه لا مطلقا
فهذا التوجيه كما افاده بعض الفضلاء واما ما هو ظاهره من منع نفي كون الاعم مستلزما لنفي الاخص فكانه لا يليق
الى عاقل فضلا عن الفضلاء وحاصل الجواب ظ فانه اذا كانت اعم فلو وقعت في الاثبات لكان الاعم كما ذكره علام اشتغاله
بوجه خاص لم يكن حملها على خصوص كل وجه من الوجوه الخاصة واما في النفي فالمتبادر من النفي الوارد على العام
هو نفيه بالكلية لا نفي فرد خاص منه وح فهذا النفي يدل على نفي المساواة من كل وجه وهو المدعى ولا يخفى انه يتجه ورود
الاستدلال المذكور لكن الحق ما ذكرنا من عدم عموم نفيها وان الظاهر منها المساواة من كل وجه فالنفي الوارد عليها لا يفيد الا
رفع الايجاب الكلي ولا يقتضي السلب الكلي واعلم ان الدليل بالتقرير المذكور وكذا جوابه هو الموافق لما في الاحكام
وفي المحصول اختار مذهب الشافعي وفي تقرير هذا الدليل طوى حديث عموم المساواة بل ادعى اولا ان نفي الاستواء
اعم من نفي الاستواء من كل وجه ومن بعضها والدال على القدر المشترك بين القسمين لا اشعار فيه لا و
يخفى ان ادعاء الحصر اقل كلفة من الدليل المذكور ههنا ومما ذكرنا الجواب المذكور يعلم جوابه ايضا فانهم لا يسلمون
ان نفي المساواة عند الاطلاق اعم من القسمين بل هو ظاهر فيما هو نفيها من كل الوجوه لكونه نكرة في سياق النفي على
ما ذكروه   اقول وعلى هذا لم يكن نفي الاخص هو العموم هذا ايراد على الجواب المذكور بانه لا يفيد الا ان نفي الاعم
يستلزم نفي الاخص وهو انهم لا يفيد شيئا في اثبات العموم اذ الاخص ههنا هو المساواة من كل الوجوه ونفيه
يحصل برفع الايجاب الكلي ولا يجب ان يستلزم السلب الكلي ومنه يظهر انه لم يكن حاجة للمستدل الى تحقيق ان نفي الاعم
لا يستلزم نفي الاخص اذ على تقدير استلزامه ايضا لا يثبت العموم [illegible] حاجة الى نفيه ويمكن ان يوجه من جانب المستدل
ان التحقيق المذكور لعله للاستظهار فانه على تقدير عدم الاستلزام لا مجال لتوهم العموم اصلا بخلاف الاستلزام
اذ عنده يمكن ان يتوهم العموم بحمل نفي الاخص على نفيه بالكلية ويمكن ان [illegible] من جانب المجيب بان غرضه في ذكر المستدل
من عدم اشتمال الاعم بالاخص في جانب النفي وبعد ذلك فلا يلزم موافقته مع المستدل في ان العموم باعتبار لزوم نفي الاخص

النظر

الذي هو المساواة من جميع الوجوه حتى يرد عليه ما ذكر من عدم لزوم العموم ثم ايضا كما ان يثبت العموم بان كل
مساواة من جهة اخص من المساواة المطلق فنفيها يستلزم نفيه فيثبت نفي كل مساواة بمعنى السلب الكلي وهو معنى
العموم كذا يمكن ان غرض المستدل ايضا نفي الاستلزام المذكور يمكن ان يكون الفرار من لزوم العموم بهذا
الوجه على تقدير الاستلزام فلا مؤاخذة عليه ايضا هذا واما ما ذكره المحشي فيصلح للجواب عنهما وحاصله ان
المراد من الاخص ههنا هو نفي كل واحد واحد بالتفصيل فان كل واحد واحد اخص من المساواة المطلق فلو
لزم من نفي الاعم نفي الاخص يلزم من نفي المساواة المطلق نفي كل واحد على التفصيل وهو العموم فكان على المستدل
منع ذلك وعلى المجيب اثباته كما فعلاه فتامل   وكذا في التلخيص الا انه ذكر بدل التلخيص وهو ظ   اقول يرد على الوجه
الثاني والثالث ان هذا يدل على ان النزاع في عدم نفي المساواة ايضا وقد عرفت ان المعروف ليس الا النزاع
في نفس المساواة وانه سيجيء في مسئلة الفعل المتعدي اذا وقع في سياق النفي ما يدل على قوله بعدم العموم منه بل الاتفاق
عليه   الثالث لم يكن كلاما مفيدا وقد ذكر بعضهم بدل ذلك انه يلزم ان لا يصدق على شيئين انهما غير متساويين و
هو كما ترى لا يخفى ان المعارضة ايضا لهذا الوجه بان نفي المساواة ليس للعموم والا لم يستقم اخبار بعدم المساواة
فتامل   وان كان باعتبار ملاحظة الصدق والارادة كان الامر بالعكس هذا فان الدليل الثاني لا يتم نظرا الى المعارضة ولا
حينئذ ان في كل منهما تمسك يلزم عدم الافادة وهذا بالعكس مما ذكره فان فيما ذكره الثاني نظرا الى التناسب والثالث نظرا الى
و في اشارة الى صحة مدعى المعارض اي المعارض الاول وفي قوله اشارة الى صحة ما ذكره الخصم اي الخصم الذي في
مقابله وهو المستدل بالثالث انه يعلم ان حمل المساواة ليس للعموم وما ذكره الخصم من انه لو لم يكن حملها مفيدا حتى لكنا
نقول بموجبه انه لا فائدة في حمل المساواة في الجملة وانما يفيد اذا وجدت قرينة على ارادة مساواة في وجه
يكون اثباتها مفيدا الى صحة ما ذكره الخصم بقوله فالواثبات اي ليعلم ان ما ذكره من انه لو كان المساواة عاما لما
صدق حكم حتى يكن نقول بموجبه وانه لا يصدق اطلاقا لفظ المساواة قط وانما يصدق اذا وجدت قرينة على ارادة نفي

عن ظهوره في مجاز مرسل او اضمار من عام او خاص كما يظهر بالنظر فيها ومع ظهور شيء منها لا نزاع في وجوب حمله على
ما هو الظاهر فتدبر   اي اهتم بالمقام ان للمصنف عموما وقال بعض الفضلاء اي قد احتمل انه قد يكون للمقتضي بصيغة
المفصل عموما وهو ما اذا كان ظاهره على فرض الظهور عليها انتهى وكان ما ذكره المحشي اظهر منه فلا يظهر وجه للعدول
منه الى ما ذكره ولا يبعد ان يكون نظر قوله ان له عموما بالتنكير دون ان يقول له انتهى وكان المراد فيه معنى
بان يجعل الخطأ والنسيان من قبيل المجاز المرسل بان يراد بهما مثلا احكامهما فلم يكون مفاد الكلام نفي احكامهما
ولم يكن حينئذ من محل النزاع اذ النزاع فيما لا يصح الحقيقة ولا يحتمل المجاز المرسل ووجوب تقدير لتصحيح الكلام
انه هل يقدر جميع ما يصح للتقدير او يكتفي ببعضها وعلى هذا فاذا امكن الحمل على المجاز المرسل فلم يكن من محل
النزاع وهو ظ   والحمل على انه اراد بالمجاز مجاز الحذف وهو المجاز بالزيادة والنقصان فيصير حاصل الكلام
الكلام اقرب تقديره الكلام وح فلا يخرج من محل النزاع ولا يخفى ان حمل المجاز عند الاطلاق على مجاز الحذف بعيد
واما ما ذكره من البعد في تلك العبارة فلا يظهر وجه له وعدم ذلك في خصوص هاهنا اذ العبارة الاولى لا تدل على ان باب
غير الاضمار في المجاز اكثر من باب الاضمار اي قسم غير الاضمار من اقسام المجاز اكثر من قسم الاضمار فوجب المصير اليه وعدم اضمار
شيء ولا يخفى ان هذه العبارة باعتبار دلالتها على كون الاضمار من اقسام المجاز تصلح مؤيدا لصحة حمل المحشي على الاضمار
لا لبعد ذلك نعم لو كانت العبارة من المجاز وحمله المحشي على انه من المصير الى التبعيض لدلالته على نفي الاضمار الذي فيبعد
حمل المحشي كلامه على الاضمار وهو ظ واما العبارة الثانية فليس فيها الا اطلاق لفظ المجاز وقد بعد شموله المجاز
الحذف والظهور فيها واضح لبعد ذلك فتدبر وبعض الفضلاء حمل كلامه على هذا الوجه فانه قال لا يخفى ان
المفروض في المجاز انه لا مجاز في لفظ الخطأ والنسيان فالمراد انه اقرب بتقدير الحكم مفاد ذلك الكلام فالمراد بالحقيقة
نصيها مفاد ذلك الكلام ولم يكن فيه تقدير فالمراد بالمجاز التقدير وانه الوجه لقوله وذلك معنى اضمار الجميع انتهى ظ ولا
حمل المجاز في الدليل على ظاهره فيكون المراد ان اقرب مجاز الى الخطأ والنسيان باعتبار الرفع هو نفي جميع احكامها

فليجعل

فليجعل عليه وعلى هذا فقوله وذلك معنى اضمار الجميع اي مرادهم بعضهم الجميع هو اضماره ليصير المعنى من نفيها
نفيها مجازا باعتبار انه ما نفي احكامها بمنزلة العدم وعلى هذا فنقول باضمار الجميع ليصير الاخرة معنى نفيها نفيها
مجازا باعتبار انها في حكم العدم فافهم ثم اورد على الدليل بعض الفضلاء انه على تقدير تمامه انما يدل على عموم التقدير
في مثل هذه المادة التي يتحقق فيها رفع منسوب الى شيء يستقيم بدون تقدير كما في مثل اعتق عبدك عني بالف
على ما تم اذ لا يصح ان يكون فيه اقرب مجاز اليه عموم تقدير البيع والهبة وغيره ولا وجه لفرض ذلك المجاز كما لا يخفى
في المسئلة التفصيل بحسب المراد ودلالة العرف فتامل انتهى ولا يخفى انه يمكن المناقشة في كون المثال المذكور من
المقتضي اذ الظاهر انهم لا يستعملونه في ذلك الا في ما لا يستقيم ظ الكلام ولا يكون له معنى صحيح بدون تقديره وظ ان
المثال المذكور له معنى مستقيم صحيح هو طلب اعتاق عبده عنه لكن كان توقفه في ذلك على نقل اليه لما ورد في الشرع انه لا عتق
الا في ملك كان يتضمن ذلك امره اليه بذلك النقل باحد اسباب كما اذا امر بالحج ويتوقف ذلك على قطع طريق من الطرق
فلا تقدير فيه من قبيل المقتضي ويلزم منه على مذهبهم التعميم في الطرق وهذا ما وعدناه سابقا   اما اولا فلان الكلام
على التقدير انه لا بد من الاضمار والتقدير هنا بناء على ما هو المقرر عندهم من ان محل النزاع هو ما لم يمكن حمله على
حقيقته ولا على مجاز غير الاضمار ويحتاج الثبت الى الاضمار وانه فيه هل يصح اضمار جميع ما يصلح للاضمار ام يكتفي ببعضه
وعلى هذا فلو كان غير الاضمار اكثر من الاضمار هاهنا لا تجاه له في هذا المقام اصلا فانه لا يفيد الا ان الكلام اذا لم
يستقم حمله على ظاهره لا لمكان حمله على سائر اقسام المجاز غير الاضمار وظاهر ان هذا مع امكانه والمفروض هنا عدم
امكانه فلا تجاه لهذا الدليل اصلا وهو ظ   وهو انه لا بد لصدق الكلام من تقدير في الجملة فيه انه يمكن ان يجعل
القلب كما بهذا الاعتبار بان يقع المراد بمعارضة وتسليم انما في الجميع بدليلكم المثبت للبعض فهو معارضة لهذا الدليل فان قيل
انه لا يقوم بمعارضة هذا الدليل فان المقرر وصار انه لا بد من تقدير الكلام ومع وجود ذلك لا يمشي الدليل المذكور على
عدم جواز تقدير البعض قلت هذا الايراد يرد على الاصل ايضا وهو النظر الاول الذي اورده المحشي فالجواب لا يمكنه

دفع القلب بهذا الوجه اذ ح يبطل اصل البحث فلا بد من حمل كلامه على الغفلة عنه ومع الغفلة يتمشى القلب ايضا بهذا الوجه
فلا تغفل مضاد للايجاب الكلي اي مضاد حقيقي له لانه لا يتبين بينهما غاية الخلاف وليس نقيضا حقيقيا للايجاب الجزئي
لعدم تحقق غاية الخلاف بينهما اذ الخلاف مع الايجاب الكلي اشد منه بمعنى ان الايجاب للبعض والسلب عن ضده من اينه
لو فرض تحقق دليل المثبت على الايجاب الجزئي فلا يمكن ان يكون ذلك الايجاب الجزئي ح عين ما للايجاب الكلي اذ ح لا
يكون تعارض بين دليل المثبت ودليل الخصم فلا بد ان يحمل على الايجاب للبعض والسلب حتى يتحقق التعارض بينهما
وح فيتحد تعارضا فانه وقع بالمثناة فهنا فانه وقع مقابلة للايجاب الكلي اشد منه فذا انحاه لانه يحكم بتعارضه
مع الايجاب الجزئي الذي ليس بعض دليل بالذات وسقوطهما وبقاء الايجاب الكلي الذي هو مضاد حقيقي له مجالا
بحاله بل لو قيل بذلك فينبغي العكس كما فعلوه فتامل الشيء يبقى دليل الحكم المثبت للبعض سالما لان
الدليل النافي للجميع كما ينفي الايجاب الكلي ينفي الايجاب الجزئي ايضا فكيف يمكن ان يبقى الدليل المثبت للبعض سالما
لانا نقول ليس المراد بقوله يبقى سالما ان دليل النافي لا ينفي مقتضاه بل المراد انه في معارض دليل النفي دليلين
احدهما على الايجاب الكلي والثاني على الايجاب الجزئي والدليل الواحد لا يقاوم دليلين بل انما يقاوم دليلا واحدا
فقط وح فيحكم بتعارضه ومقاومته لدليل الايجاب الكلي فيبقى دليل الايجاب الجزئي سالما وح فقد يرد على الامام اورده
المحشي من اصحاب القلب يندفع بما ذكره من الجوابين هذا وما كتبت في هذا المقام نظرا في بعض حواشي
بعض الفضلاء فاذا قد كتب فيها على قوله ثم بغير الاضمار في المحشي الكنه المراد بغير الاضمار المجاز المرسل وامثاله
من الاستعارات التي مجازات لغوية وحاصل الجواب ان اللفظ في الكلام الذي لا يصح فيه عرفا لفظا بغير الاضمار من
المجازات المذكورة مهما امكنت يكون اكثر واغلب الحاق للفرد بالاعم الاغلب فلا يتصل الى الاضمار الا للضرورة
وهذا قاعدة كلية ممهدة من غير ملاحظة خصوص ما نحن فيه ولا يخفى ان هذه القاعدة يقتضي ان لا يتصل
الى الاضمار اصلا الا لضرورة لداع اقوى من فضلها القاعدة المذكورة وظاهر ان مجرد تعارض الدليل ووجوب اضمار الجميع وما ذكر من

كو

والحق ان هذا الايراد وارد على صورة القلب ايضا
بان يقال ان دليل النافي اذا كان معارضا للدليل
المثبت للبعض وذلك يوجب تساقطهما فيكفي
معارض بالطريق الاولى للدليل الموجب
للايجاب الكلي فيوجب سقوط
الكل والجواب
الجواب هنا
منه

من كونه اقرب الى الحقيقة ليس اقوى من فضلها القاعدة المذكورة فاذا وقع التعارض بين المطلقين كذلك
يبقى دليل الدالة على كفاية تقدير البعض سالما وهو المراد بقوله المثبت للبعض اي المثبت لكفاية البعض
فيجب العمل به وبهذا يندفع النظر الذي اورده المحشي الشيرازي ثم نقل نظره الاول بعبارته قال وفيه نظر
لانه قد عرفت انه اولوية عدم الاضمار بدون الضرورة مطلق قاعدة كلية لا يتخلف عنه الا بقدر ما يوجب استقامة
الكلام فيبقى القاعدة المذكورة محفوظة في الزائد عن القدر المذكور وهذا بخلاف المحشي لمعارضته لدليل القدر
الجميع الذي ليس اقوى من فضلها فقط هذه القاعدة فتدبر انتهى وفيه نظر لان ما ذكره من القاعدة لا يقتضي الا عدم القدر
عن الاضمار على الاضمار اذا امكن ذلك وانه هو ما نحن فيه فان المفروض فيما نحن فيه عدم امكان عدم الاضمار والتزام
البعض من الاضمار والنزاع في انه هل يقدر الجميع او لا بد من الاكتفاء في البعض فالقاعدة المذكورة لا تعارض
شيئا من دليلي الطرفين ولو كان نظره الى انه يستفاد من القاعدة المذكورة مرجوحية الاضمار وانه لا ينبغي ان يصار
اليه الا للضرورة وهو يعارض دليل وجوب الاضمار في الجميع ولا يعارض دليل المثبت للبعض فنقول كون الاضمار
مرجوحا لا ينبغي المصير اليه الا للضرورة امر معلوم وقد ترجح الدليل المحشي ولا حاجة فيه الى التمسك بالقاعدة
المذكورة لكن الخصم يعارض ذلك بكون الجميع اقرب الى الحقيقة ويزعم انه يترجح الحمل عليه فان صلح هذا
للترجيح كما هو الظ فينبغي المصير اليه والا فينبغي منع ذلك الحكم بانه لا ينبغي ورفعه عن الضرورة وان عبارته اقرب
الى الحقيقة واما التمسك بالقاعدة المذكورة والحكم بتعارض دليلهم ودليل المثبت للجميع وتساقطهما وبقاء
دليل المثبت للبعض كما ذكره تعسف لا يخفى واما ثانيا فلان التمسك بهذه القاعدة على تقدير صحته لا يفيد الا نفي
اضمار الجميع بمعنى رفع الايجاب الكلي لا بمعنى نفي السلب الكلي فاين دليله انه في الجميع ولو حمل النفي فيه على رفع الايجاب
الكلي فيا بعد عن قوله وعدم اضمار شيء من المقدرات وبالجملة فتوجيهه مع ما فيه من التكلف لا ينبغي ان لا يحمله
على ظاهره وان يعترض عليه كما فعله المحشي ثم نقل الاعتراض الثاني من المحشي وقال اقول وجه دفعه ان القاعدة

انه يظهر من الآمدي ان ابا حنيفة لم يقل بالعموم وكان ضار علاجه فإن في الاحكام الفعل المتعدي الى مفعول بقوله
والله لا اكل وان اكلت فلست طالق يجري مجرى العموم بالنسبة الى مفعوله انه لا ضلعوا فيه فانبته اصحابنا
والقاضي ابو يوسف ونفاه ابو حنيفة ويظهر فائدة الخلاف فيما انه لو نوى ماكولا معينا قبل عند اصحابنا حتى انه
لا يحنث باكل غيره بناء على عموم لفظه وقبول العام التخصيص ببعض مدلولاته ولا يقبل عند ابي حنيفة تخصيصه
به لان التخصيص من توابع العموم ولا عموم انتهى ويمكن الجمع بينه وبين ما ذكره الشارح بان مراد الشارح الاتفاق على عموم
اي لزوم حمله على العموم وان لم يكن ملحوظا للقائل ومرادا له عند التلفظ بذلك ومراد ابي حنيفة بعدم العموم عدم العموم
الذي كان ملحوظا للقائل ومريدا له بناء على اعتقاده ان قبول المخصوص بالتخصيص انما هو في العام الذي لاحظ القائل بل
عمومه واراده بدلالة انه يلزم عمومه من نفي الطبيعة وان لم يقصده ولا يخفى انه على هذا يمكن توجيه دليل المصنف بان غرضه
اثبات العموم في ارادة القائل وقصده حيث ادعى ان لا اكل لنفي حقيقة الاكل بالنسبة الى كل ماكول وهو معنى
العموم ومراده ان هذا المعنى هو الذي قصده المتكلم حتى يكون قابلا للتخصيص وحاصله ادعاء
العموم بالنسبة الى كل ماكول مما يخطر ببال المتكلم اذ لابد في الفعل المتعدي من تعقل مفعوله وعلى هذا فيكون دليل
المصنف على محل النزاع غاية الامر ورود منع عليه بتجويز ان يراد منه لازمه فلا يخطر المفعول بالبال وان لزم كسائر
ضرورات الفعل كالزمان والمكان ويؤيد هذا ما ذكره في الجواب الثاني حيث ذكر ان لا اكل معناه لا افعل فعلا ماكولا
وظرف الزمان والمكان كذلك ويؤيده ايضا ما ذكره الآمدي حيث قال حجة اصحابنا ان قوله اكلت فيما اذا قال والله
لا اكلت فعل متعد الى المفعول ويدل عليه بصيغته فاذا قال لا اكلت فهو ناف لحقيقة الاكل من حيث
هو اكل وضلاله لانه لفظ واذا كان لفظا دالا على نفي حقيقة الاكل بالنسبة الى كل ماكول فقد ثبت عموم لفظه
بالنسبة الى كل ماكول فكان قابلا للتخصيص هذا وبالجملة فكلامهم مع ابي حنيفة يرجع الى اثبات ان الماكول ملحوظ
في لا اكل ولا اكل عام فيه فيكون قابلا للتخصيص وفي الجواب الثاني اشارة الى تجويز قبول التخصيص للاعام

ومعنى ... بالنسبة الى كل ماكول على ان الماكول ما نفيا لحقيقة الاكل من حيث هو اكل ...

لزم

لزم من الكلام وان لم يكن ملحوظا للمتكلم وان كان بالنسبة الى المفعول فيه ولا يخفى ان ذلك دليل على محل النزاع غاية
الامر امكان ايراد منع عليه والثاني لا يخرج عن ذلك الا ان يثبت الاتفاق على خلافه والحق هو وقال الامام الرازي في المحصول
المشهور من قول فقهائنا انه لو قال والله لا اكل فانه يعم جميع المأكولات والعام يقبل التخصيص فلو نوى ماكولا دون
ماكول صحت نيته وهو قول ابي يوسف وعند ابي حنيفة انه لا يقبل التخصيص ونظر ابي حنيفة فيه دقيق وتقريره
ان نية التخصيص لو صحت لصحت اما في الملفوظ او غيره والقسمان باطلان فبطلت تلك النية اما الاول فلان الملفوظ
هو الاكل والاكل ماهية واحدة لانها قدر المشترك بين اكل هذا الطعام واكل ذلك الطعام وما به الاشتراك
غير ما به الامتياز وغير مستلزم له فالاكل من حيث هو اكل مغاير لقيد كونه هذا الاكل وذاك وغير مستلزم له فاذا المذكور
انما هو الاكل من حيث هو اكل وهو بهذا الاعتبار ماهية واحدة والماهية من حيث انها هي لا تقبل التعدد فلا تقبل
التخصيص بل الماهية اذا اقترنت بها العوارض الخارجية حتى صارت هذا وذاك تعددت فهنالك صارت محتملة
للتخصيص ولكنها قبل تلك العوارض لا تكون متعددة فلا تكون محتملة للتخصيص فالحاصل ان الملفوظ ليس الا الماهية
وهي غير قابلة للتخصيص فاما اذا اخذت الماهية مع قيود زائدة عليها تعددت وحينئذ تصير محتملة للتخصيص لكن
تلك الزوائد غير ملفوظة فالمجموع الحاصل من الماهية ومنها غير ملفوظ فيكون القابل لنية التخصيص شيئا غير
ملفوظ وهذا هو القسم الثاني فنقول هذا القسم وان كان جائزا عقلا الا انه باطل بالدليل الشرعي فنقول اضافة
ماهية الاكل الى الخبز تارة والى اللحم اخرى اضافات تعرض لها بحسب اختلاف المفعول به واضافتها الى هذا اليوم وذلك
وهذا وذلك بنوع اضافات عارضة لها بحسب اختلاف المفعول فيه ثم اجمعنا على انه لو نوى التخصيص بالمكان والزمان
لم يصح فكذلك التخصيص بالمفعول به والجامع رعاية الاحتياط في اليمين انتهى وفيه نظر لان المشهور ان نقول الاكل
وان لم يدل على خصوص اكل اكل لكن نعتبر في مفهومه الاشياء وهو قدر مشترك بين الاكلات وعلى هذا فاذا ورد
عليه النفي افاد نفي ماهية الاشياء فيفيد العموم ويقبل التخصيص وايضا على تقدير كونه غير ملحوظ فلا سبب اقرب

من الملحوظ من المعقول فيه فلا يمكن القياس على ذلك وقد عرفت ان الاجماع المذكور انما هو في مسلم فمن قال بقدر
امر عام شامل للكل عند بعض ومن قيد في النفي العموم ويكون قابلا للتخصيص ولا يبعد ان يجيء عند اخرين
فلا عموم فيه ولا يقبل التخصيص انتهى والاضمار انما هو في تصحيح الكلام اي حذف المفعول به وتقديره
كلاهما واردان في تصحيح الكلام واما الحذف فكما في قوله تعالى والله يعلم وانتم لا تعلمون وقولهم فلان يعطي
ويمنع واما التقدير فكما في قوله تعالى يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا وهو اكثر من ان يحصى كذا في شرح
او لان الظاهر انه حمل المطلق على الملحوظ بشرط الاطلاق والابهام فان ما ذكره من ان المستفيض وهو ما يسمى
وجود المطلق في الخارج وانه لو كان المطلق لم يحنث بالمقيد اي الصحيح على تقدير حمل المطلق على هذا المعنى
المطلق بمعنى الماهية الا بشرط لا يستحيل في وجودها انما يلزم الحنث بفعل المقيد لتحقق المطلق بمعنى
في ضمن المقيد ومن قد يصح قوله مطلق الفعل كما ذكره المحشي لان حمل المطلق فيه على غير هذا المعنى
على الماهية الا بشرط التي هي معروض الاطلاق ولعله للاشارة الى امكان هذا التوجيه قال لا يبعد هذا ولا يخفى
ان حمل المطلق في كلام المستدل على هذا المعنى لا يخرج عن بعد اذ لا مجال لتوهم ان يكون الحلف على ترك الا كل
بشرط الا الذي يستحيل وجوده وكذا التعليق الطلاق بفعل فالظاهر ان مراده بالمطلق هو الماهية الا بشرط
كما هو ظاهره ومنع صحة عدم صحة تفسيره بالخصوص والتنافي بينهما اذا مطلق بهذا المعنى يتحقق في ضمن
كل مقيد ولا باس بتخصيصه ببعض المقيدات ولو استغنى في الجواب عن مراده بالمطلق ومعنى على كل تقدير
بما ذكر في جوابه كان اوفق اذا لكلام كانه نقل عن الماهية لا بشرط وزعم ان المطلق ليس الا الماهية بشرط الكلية كما
سبق منه في بحث ان الامر بالماهية مطلق فالمطلق هو الفعل الجزئي المطابق للماهية الكلية لا الماهية الكلية
ففسر المطلق بما فسره وقال الشارح وقد بينت التقرير بمثله اشارة الى ما ذكرنا اي بحث في المسئلة التي ذكرنا التقرير مثل
هذا الكلام من الماتن وقلنا هناك ان المطلق هي الماهية من حيث هي لا بقيد الجزئية ولا بقيد الكلية . فلينا في

فان التقدير علمت نفس ما

ولا يخفى ان قوله في مسئلة الامر بفعل مطلق
كان المطلق الفعل الجزئي المطابق للماهية
الكلية المشترك منظر جدا العقول يجب
حمله على ما حملنا
سنثر ..

ما حققه الشارح من ان النزاع باعتبار المفعول به وانه هل يجب تقديره فهو عام يقبل التخصيص او لا يجب تقديره
فلا يقبل التخصيص كالمفعول فيه في قوة التفصيل في المفاعيل الى المفاعيل بها المذكورة صريحا نحو ما رأيت
احدا ان لا خلاف في قبولها التخصيص ولبعض محققي حكم النكرات الواقعة في خبر النفي بحكم المفاعيل فيها الذي
عمومها يعني ولا يقبل التخصيص على ما حققه الشارح وهذا هو صريح عبارته ولكن بعض عبارات منشرحا لا ولي
اعترض عليه بعض الفضلاء بانه قد ذكر الشارح بان ما ذكره هو النظر الذي استند فيه الامام الرازي وعبارة الامام
في المحصول صريح في توجيه الثاني بل عبارة الشارح ايضا هي ما صريح فيه كما انه لم يراجع المحشي الى المحصول على ان
كون التوجيه الاول موجها من غير مدخلية التوجيه الثاني محل اشكال بل الظاهر انه لا بد في تمامه من دعوى ان المستفيض
من لفظه الا معنى الفردية انتهى وعبارة المحصول كما ذكره الكرماني فيه ذهب اذ نظر المحشي الى عبارة الشارح وهو يحتمل
ما ذكره من الوجهين على ما ذكره وما كان عليه الرجوع الى عبارة المحصول واما ما ذكره اعتراضا من ان الظاهر انه لا بد في تمامه
من دعوى ان المستفيض من لفظه الا معنى الفردية فعبارة الظاهر خلافه فان نكون النكرة في سياق النفي للعموم
وقابلا للتخصيص امر مشهور لا حاجة له الى بيان مبني له انتهى واستند فيه الامام فخر الدين هذا النظر اي عدد
دقيق وقد يستعمل هذه الصيغة في هذا المعنى كثيرا وفي القاموس استدق صار دقيقا وهو لا يناسب هيهنا
وكان نسبة هذا الى الامام باعتبار انه قال في صدر المسئلة عند نقل خلاف ابي حنيفة مع المشهور ان نظر ابي
حنيفة فيه دقيق لانقل عنه سابقا لكن الظاهر ان الحكم به في قد اصل خلافه مع المشهور وامكن حمله على ما يشمل هذا
الفرق ايضا فتدبر على ان المصادر الغير المنونة قد ذكرنا سابقا ان الكلام في المصادر الغير المنونة فهو مثل الذكرى
والرجعى لا ما بيننا وفي المصادر الضمنية انتهى باعتبار انه لا تنوين فيها انتهى اصل القول لكون تلك المصادر موضوعة للحقيقة
لا يخرج عن وجه فتدبر اقول في هذا التحرير نظر لا يخفى عدم وقعه لظهور ان المراد نفي عدم العموم او العموم
المنفي فالمراد في الثاني وان ثبت الان العموم المنفي كذا وكذا فانما هي في الكل واحد انتهى فلا يتم الصلوة بعد التفقين

اي عبارة المحصول حيث انه قد فرق في ضعف على انه وقال الشارح
الكلام في غير التخصيص فكلاه اذا قال الشارح لان الفعل مشتق
والمصدر والمصدر موجود فيه واكثر من تركيب المصدر
الا بعده وقد بيننا ان لا يقبل التخصيص والما قوله الكل
وهذا في الحقيقة ليس بصدد الا انه يفيد الكل ارادة الحقيقة
والمصدر والمصدر ويفيد الكل وقيد ارادة الماهية
والما شرو والمصدر ان الفعل يفيد ارادة غيره
ليس وصفا لا باعتبار بعضه ان الفعل لا يفيد عنه
والذي يكون منفيا وتعيين الكل الا ان يثبت عنه
قد ثبت انه قابل للتخصيص في الذي
التعيين وقد ثبت بالكلية المعقول فهذا
ما عند الزمخشري القول .. سره

العموم كما اذا قطع عم يد السارق من موضع خاص فانه بيان لاجمال قطع اليد الواقع في الاية الكريمة حيث يحتمل ان يكون
من المرفق او الزند او العضد او الاصابع وتابع له في العموم حيث ان الخطاب فيها عام وان كان ذكر المجمل مطلقا غير
عام لا يلزم ان يكون مطلقا بل ربما يكون خاصا به عم فيستفهم بيانه بفعله عم ويمكن ان يقال ان مراد الشارح بذكر الاجمال
لبيان هو الاجمال الذي لا يعلم من فحواه الاحكام في كيفية الفعل حتى لا يصح مقابلته للاطلاق والعموم بل هو الاجمال في
المكلف بالحكم انه هل هو خصوص عم او مع كل الامة او بعضهم فان المبين بالفعل حينئذ يكون ناقصا في عدم العموم كما في
صورة الاطلاق فيندفع ما ذكره المحشي وبعد جميع ذلك كيف يستقيم اه قد عرفت توجيه استقامته
والتعميم قوله لو فهم المراد وقوع الفعل الذي يدل عليه ذلك الفعل المنسوخ فلا يبعد فيه ما ذكره لبيان مثل الامام
فيه بل ذكر ما انه نظير له لعل ما ذكره في توجيهه اظهر من حمله على التنظير فتامل الشارح نحو سهى النبي صلعم فسجد
وهذا مردود بانه النبي لا يعبا به والمعروف بين اصحابنا عدم جواز السهو على الانبياء عليهم السلام وخالف فيه ابن
بابويه وهو شيخه محمد بن الوليد الثانية روت عن عائشة حين سئلت عن وجوب الغسل بالتقاء الختانين فقالت
الانزال والشئ لمنه وثبت عنه عم في جواب ام سليم رض حين سالته عن ذلك اغتسلي وقوله في جميع الخلق فيفعلون بقوله
فلذلك الشارح اذا حكى الصحابي حالا اي حكما صدر عنه عم في واقعة من غير ان يكون بلفظه عم وقوله وهو حكاية حال اي
حكاية حكم وقع منه عم في باب بيع الغرر وشفعة الجار دون نقل لفظه عم ولكن اللفظ الذي ذكره الراوي ظاهره
العموم فان الغرر اسم الجنس المعرف باللام وظاهره العموم وكذا الجار وقوله فيحمل على العموم جواب الشرط اعني اذا
حكى وقوله عارف باللغة اي بمعاني الالفاظ في اللغة وقوله بالمعنى اي بكيفياتها من العموم والخصوص ونحوهما وقوله
بجواز الحكم على الاطلاق بكونه عدلا عارفا ظاهره انه مبني على زعم ان الصحابي كذلك والا كان ينبغي التخصيص في تحرير المسئلة
بمن كان منهم كذلك وقد عرفت فساد هذا الزعم في العدالة وعموم علمهم باللغة عرفا هذا وقوله يعطي ظهوره اي ظهوره كلام
في العموم او القطع بانه للعموم وعلى التقديرين فيكون حجة للعموم وفي بعض النسخ وقطعه بالواو وح فيكون
تخصيص

تخصيصا للظهور بما يكون في مرتبة يفيد القطع والاول اظهر قوله فظن العموم باجتهاده فيما اختلف فيه
انه للعموم مع كون الراجح عنده خلافه او باجتهاده في حكم المسئلة ان الحكم فيه عام لعين ... ونحوه فصار ذلك
منشا لحكاية الحكم عنه عم بلفظ ظاهره العموم والمراد بتوهم انها للعموم توهم ذلك غلطا مع احتماله واجتهاده في
وخطائه فيه لا يخفى ان الخطا في الاجتهاد اه لا يخفى انه على ما قررنا في توجيه كلام الشارح الاحتمال الذي ذكرنا ينافي العلم
واما الاحتمال الاول باحد التوجيهين فلا ينافي مجرد العلم بل ينافي العلم مع العدالة فان العالم العدل لا ينسب الى النبي عم
على الاطلاق بمجرد اجتهاده انه مدلول كلامه عم بل لا بد فيه من الاشارة الى ذلك وانما يفعل ذلك مع الاتفاق على
دلالة كلامه عم على ذلك واما نسبة شيء اليه عم بمجرد الاجتهاد في الحكم من غير ان يكون مدلول كلامه عم اصلا فهو ابعد
من العدل من الاول وهو ظ فيصح ما ذكره الشارح واندفع ايراد المحشي واما ما سدده المحشي فيرد عليه ان يكون ذلك
خلاف الظاهر من علمه بعيد من ضم العدالة غير معلوم فان العالم كثيرا ما يخطئ في الاجتهاد ثم نسبته مثل ذلك اليه عم على
الاطلاق خلاف الظاهر من علمه مع عدالته كما ذكرنا واما ما ذكره من جعل الضبط في مقابل التوهم المذكور ففيه ان الاظهر
انه جعل التوهم الذي في كلام الشارح على توهم ما ليس من صيغ العموم عاما باعتبار السهو في الصيغة التي سمعها وتوهم
انها كانت من صيغ العموم فان ذلك ينافي الضبط واما التوهم على الوجه الذي ذكرنا فهو لا ينافي الضبط بل انما ينافي
العلم كما ذكرنا ولا يخفى ان الظاهر من التوهم الذي ذكره الشارح هو ما ذكرنا وحمل كلام المحشي على ان التوهم الذي
ذكره غير التوهم الذي ذكره الشارح وانه لا بد لذكر الضبط ايضا في ذلك الاحتمال لا يخفى ما فيه من التكلف والتعسف
فتامل واعلم ان شارح الشرح اعترض على الشارح بمثل ما ذكره المحشي وهذه عبارته لا خفاء في ان احتمال نقل العموم
الحكم بناء على الخطا في الاجتهاد وبعموم الصيغة بناء على الخطا في معرفة مدلولات الالفاظ انما يخالف العلم
لا العدالة ثم لو قيل يكفي انه توهم العموم فيما ليس بعام او علم عدم العموم ونقل العموم كذبا توجهات هذا
بناء على علمه وعدالته انتهى ولا يخفى ان ما ذكره يندفع بما قررنا في رد كلام المحشي وان لم يرد عليه بعض ما اوردنا

وهو ما ذكرنا بقولنا واما ما سدده
المحشي الى اخر [illegible] منه
ره

على المجتبى فتدبر الشارح هذا الاحتمال وإن كان مستبعدا أي ظاهر المجتبى بالبال كذا في الردود وكان اصالة
ظهور اللفظ بالمقصود هي ما يوجب الشك فليتفق ح أي حين فيما ذكر من الظهور ولأنه من ضروريات أي اصالة
العدم من ضروريات اللغة ولوازمه انه لو لم يحتمل الخلاف لكان نصا لا ظاهرا وهو ظ الشارح قوله وانه يا
فيما سائر علمائنا أصحابنا قد اطبقوا على المنع من العمل بالقياس فيما لو كانت العلة مستنبطة وقد نقل جماعة كثيرة اجماعهم
عليه ولم ينقل الخلاف فيه إلا من شذ وتواترت الاخبار بذلك عن أهل البيت صلوات الله عليهم أجمعين واما اذا كانت
العلة منصوصة ففي العمل بها خلاف فيهم فالسيد الأجل المرتضى رض منع منه بتة وقال المحقق الحلي إذا نص الشارع
على العلة وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم وكان ذلك
برهانا وقال العلامة ره الأقوى عندي ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان حجة ولا يخفى
أن ما قاله المحقق لا ريب فيه لكنه قاصر عن تحقيق المقام فان النزاع في أنه مع مجرد النص على العلة من غير ضميمة امر اخر هل
يحكم بالعموم في كل مواردها وحجية العلامة لا والاظهر فيه ما اختاره العلامة فان الظاهر من قوله حرمت الخمر لكونها مسكرا
او للاسكار استقلال الاسكار في العلية فيجب عليه اينما وجد فيه واحتمال كون العلة هي خصوص اسكار الخمر لا الاسكار
المطلق هو بعيد لا سيما في الشارع فهو لا يقدح في الظهور الذي يشكو فسقط احتجاج المانع بعينه لجواز هذا
الاصحاب واحتج السيد ره على المنع بان علل الشرع انما تنبئ عن الدواعي الى الفعل او عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك
الشيئان في صفة واحدة ويكون في احدهما داعية الى فعله دون الآخر مع ثبوتها فيه وقد يكون مثل المصلحة مفسدة
وقد يدعو الشيء الى غيره في حال دون حال وعلى وجه دون وجه وقدر دون قدر وهذا باب في الدواعي معروف ولهذا
جاز ان نعطي لوجه الاحسان فقيرا دون فقير ودرهما دون درهم وفي حال دون حال اخرى وإن كان فيما لم نفعله الوجه الذي
لأجله فعلنا بعينه ثم قال واذا صحت هذه الجملة لم يكن في النص على العلة ما يوجب التخطي بالقياس وجرى النص على العلة
مجرى النص على الحكم في قصره على موضعه ولكنه صيار يقول اذا لم يوجب النص على العلة التخطي كان عبثا وذلك لانه

يفيد

يفيد ما لم يكن نعلمه لولاه وهو ماله كان هذا الفعل المصلحة انتهى ولا يخفى ان ما ذكره انما يتمشى على القول بعدم
فان ثبت انها على احتمال ان لا يكون العلة علة مستقلة بل مشروطة بخصوصية اخرى او برفع مانع وقد عرفت ان الظاهر
اللفظ وان الظاهر استقلالها ولا يقدح فيه ذكرنا ما هو المشهور من ان علل الشرع معرفات لا علل حقيقية لأنا لم
ندع ان الظاهر منها انها كونها معرفات على الاطلاق في علة وجه دون وجه لكن ينبغي ان يعلم ان الظهور الذي ذكرناه انما
هو في كلام الشارع في علل الأحكام وكذا في كلام الطبيب وكل ناصح ومرشد في علل ما يأمر به او ينهى عنه فانه
اذا قال الطبيب للمريض لا تأكل هذا لحرارته او برودته يفهم منه المنع عن كل حار او بارد الا اذا ثبت حكم من
خارج في شيء ان فيه جابرا لحرارته او برودته وكذا في كلام الشارع الذي هو طبيب النفوس وكذا كل ناصح ومرشد
في الأوامر والنواهي واما في كلام غيرهم او في كلامهم في غيرها كثيرا ما يكون الغرض من التعليل بيان الداعي ووجه المصلحة
وح فلا يمكن القياس وكلام السيد انما يتمشى في بيان الداعي ووجه المصلحة انما يصح فائدة لذكر العلة في كلام غير الشارع
واما في كلامه فلا يصح له فائدة سوى فهم التخطي ولولاه لكان عبثا وهو لا يجوز على الحكيم وهذا ظاهر توجيها لاستدلال
بعضهم بلزوم العبث كما سيجيء وان رد السيد ايضا واندفاع ما ذكروه في جوابه كما ذكره السيد قدس سره
الشارح مثال قوله ع في قتلى احد زملوهم في هذا المثال فان العلة فيه وهي قوله ع فانهم يحشرون الخ لا تعم وجودها في
كل شهيد ويحتمل اختصاصها بقتلى احد لمزيد شرفهم وفضلهم مثلا لم يكن لسائر الشهداء فلا يمكن الحكم بالعموم فيه
هذا وزملوهم من الزمل بمعنى اللف والكلوم جمع الكلم بمعنى الجرح والاوداج جمع ودج محركة وهو عرق في العنق
ويشخبون بالشين والخاء المعجمتين اي يتفجر منها الدم الشارح قوله لأن التعبد بالقياس كان هذا اشارة الى ما هو
مرادي الاشاعرة من عدم وجوب ترتب المعلول على العلة المستقلة فلذا احتجوا بعد اثبات استقلال العلة الى
التمسك بما ثبت عندهم من التعبد بالقياس عند استقلال العلة واما على ما هو الحق من وجوب ترتب المعلول على العلة المستقلة
كما هو رأي اصحابنا والمعتزلة فلا حاجة الى التمسك بل يكفي للاحتجاج ما ذكره من الظهور في استقلال العلة اذ مع الاستقلال

لا في لزوم الاعتاق عليه ومع ذلك فيرد عليه ما اشار اليه شارح الشرح وهو انه كلام على السند ومناقشة في المثال
وذلك لانه لو غير المثال الى ان يقول لوكيله اعتق عني عبدا ما حسن خليقة فذلك عبدا فهو لم يقتض توكيله في اعتاق
غير غانم اليه لم يشترك معه في العلة فكان ينبغي ان يعتق كل عبد حسن الخلق له ولم يتوكل بالاجماع كما صرح به
هذا ولا يخفى انه على ما اخترناه من ان دلالة النص على العلة غير القياس ايضا في كلام الشارح وغيره من ذكره في كل
كلام لا اشكال في المثال المذكور انه يفيد ان عتق غير غانم ولا توكيلا لوكيله في اعتاقه فيندفع الجواب المذكور
فتامل وبعض الفضلاء حمل كلام الشارح هناك على انه تاييد للقول … فان تعدية الحكم في مسئلة حرمت الخمر للاسكار
من حيث هذا القول من الشارع تعبدا بالقياس في خصوص المادة وان لم يعلم الدليل الدال مطلقا على التعبد بالقياس
يفهم العقل من التعليل المذكور عموم الحكم في كل ما فيه العلة بقضية العقل لا من حيث الصيغة ولا بالدليل الدال مطلقا
على التعبد وبه الخطابات الشرعية فالفرق بين حرمت الخمر لاسكارها واعتقت غانما لسواده في ان الاول يفهم منه حرمة
جميع المسكرات بقضية العقل دون الثاني حيث لا يفهم منه عتق جميع السودان الا ما شكال وقد انكر الشارح المحقق فيما
سياتي التوجيه الفرق بين هذه العبارتين بان العبارة المذكورة تقتضي ايضا اعتاق غيره على الشرط ولا يلزم من ذلك
عتق غيره حتى لو صرح به فقال وذلك يقتضي ان عتق غيره مما اتصف بالصفة المذكورة لما عتقوا فضلا عن ان لم
يصرح بذلك فلا يلزم العتق اقول لا يخفى انه يجري مثل ما ذكر في حرمت الخمر لاسكاره بان يقال ذلك يقتضي ان
تحريم غير الخمر من المسكرات على تقدير الشارع لا حرمته بان … الخمر الا في العتق الا ان يفرق بين الشارع وغيره
في ذلك بان ما يعلم انه يجب على الشارع ان يكون … موافقا للمصلحة في نظره يعلم انه واقع بخلاف غيره لكن هذا غير مناسب
لقواعد الاشاعرة كما لا يخفى ان المثال للقول القائل بانه لوكيله اعتق غانما على سواده لا يتاتى … من الشارع ح فا
بعينه مثل قول الشارع لا تشرب الخمر لانه مسكر ولا يبعد ان على هذا المذهب … ما يؤيده الشارح وهو ان تعدية الحكم بقضية
العقل لا بالصيغة ولا بالدليل المطلق انه يلزم عدم الفرق بقضية فهم العقل من التعليل وانما يعلم عدم وقوع العتق

ومثاله الدليل خارج في خصوص الامثلة لكن لا يخفى انه يمكن مثل هذا الالزام لمن قال بالعموم بحسب الصيغة ان لم يكن
في لفظ لاجماع اهل اللغة كما اشار اليه المحقق وبينه شارح الشرح فتامل وانظر فانه يترتب تفصيل كلام الى
… انتهى ولا يخفى ان كلام الشارح صريح فيما ذكرنا من انه تاييد للقول بدلالته على التعبد بالقياس في هذه المادة
فقط لا لما ذكر من دلالته على ثبوت الحكم في غيره بمقتضى حكم العقل على انه على ما ذكره لا اتجاه للاعتراض …
من اثبته لانه اذا كان التعدي بمقتضى حكم العقل ايضا يلزم التعدي في مثال العتق فاذا كانت العلة علة مستقلة
للاعتاق ولم يجز التخلف عن العلة المستقلة فيلزم وقوع اعتاق غيره ايضا مما اشترك معه في العلة وان لم يكن
مستقلة او قيل بجواز التخلف عن العلة المستقلة فيسقط القول بالتعدي عقلا وهذا بخلاف ما لو حمل على ما ذكرنا
فانه يمكن القول بدلالته على القياس بالمعنى الذي ذكره وان كان فيه نظر ثم ان ما اورده هذا الفاضل بقوله لا يخفى
… على توجيه … الكلام الشارح وكذا ما ذكره من الفرق … لا … الا ان … مع
ان الشارح … واما ما ذكره في العلاوة فهو ما اشار اليه شارح الشرح ايضا … ثم ما ذكره بقوله ولا يبعد فيه
… مع القول بعدم الفرق بمقتضى فهم العقل كيف يمكن مخالفة حكم العقل بدليل من خارج … ان حكم
العقل ها هنا ظني لا قطعي فانه مبني على ظهور استقلال العلة لا القطع به فيمكن مخالفته بدليل من خارج وقوله لكن لا يخفى انه
يمكن مثل هذا الالزام الخ فانه لا ضرر فيه فلا وجه للاستدراك وذلك لان من لم يقل بالعموم بحسب الصيغة بل عقلا لم يكن
عدم قوله به للفرار من هذا الالزام حتى يورد عليه انه يرد عليه هذا الالزام ايضا مما فر اليه من القول بدلالته عليه بحسب العقل
ايضا ولو اجاب بعد الجواب … فهو يجري ايضا على تقدير القول بما فر منه وهو القول بدلالته بحسب الصيغة فلا وجه للفرار
منه بل يمكن ان يكون فراره لعدم دلالة الصيغة في الواقع على ثبوت الحكم في غير مورده الا بحسب حكم العقل وح فلا يضره
… مثل هذا الالزام على تقدير القول بما فر منه ايضا كما لا يخفى الشارح فالحق … وهو مراد الا … هذا في
الموافقة … فانه اذا حرم التافيف للوالدين فيحكم العقل بتحريم كل ما هو فوقه في الاذى والاهانة بطريق اولى

واما في مفهوم المخالفة فلان الدليل الذي يصلح للتعويل على دلالة المفهوم كما سيجيء انه لولا هاه لما كان
لتخصيص المذكور فائدة اذ الغرض عدم فائدة له سوى مخالفة حكم غير المذكور للمذكور فلو لم يحكم به لعري ذكره
عن الفائدة ولا يجوز ذلك في كلام احاد البلغاء الفضلاء عن كلام كلام الله تعالى شانه ورسوله وظاهر انه يكفي لفائدة ذكر
مخالفة بعض افراد غير المذكور للمذكور ولا يلزم مخالفة جميع افراده له مثلا اذا قيل في الغنم السائمة زكوة فيكفي لفائدة
التقييد بالسائمة انتفاء الحكم في بعض المعلوفة ولا يلزم انتفاؤه في جميع افراد المعلوفة ولا مخالفة السوم الحراء عن الفائدة ذكره
فيه ولا يتوجه عليه انه ح ينبغي ان يذكر ما يتبين به البعض من المعلوفة مع السائمة ولا يكتفي بالمعلوفة اذ ربما لا يتعلق
غرض بذكر ذلك وانما المتعلق بذكر وجوبها في السائمة فقط وهذا بخلاف ما لو جعل في الغنم مطلقا فان التخصيص بالسائمة
ح يكون عبثا الا ان يفرض له في بعض الموارد فائدة من خارج ولا نزاع فيه فما قال الشارح حصل بالالتزام تبعا للسوم
لزومه قال بعض الفضلاء قوله يستعمل انتفاء الذكر في محل المفهوم على ما حقق الشارح المحقق ان القائلين بالمفهوم لم يكتفوا
بعدم فهم حكم غير المذكور فانه غير مذهب الشافعي بل قالوا لو انفهم حكم غير المذكور من الكلام اما موافقا او مخالفا وسار الكلام
في اثبات هذا الفهم اما في مفهوم الموافقة فالقياس الجلي او دلالة النص الصيغة وكلاهما يتصور مع ملاحظة المتكلم المفهوم
الموافقة وحال غير المذكور وعدم ملاحظته فان خطر المتكلم اما في القياس او دلالة الصيغة من حيث الصيغة واما في مفهوم
المخالفة فالعمدة فيه انه لو لم يكن مقصود المتكلم التخصيص لكان القيد لغوا لا ينبغي صدوره من الفصيح ولا يخفى ان هذا
انما يتصور اذا كان مفهوم المخالفة ملحوظا فالقول بحصول مفهوم المخالفة بالالتزام بدون الملاحظة محل نظر فانه لا
يظهر وجه اللزوم حتى يثبت تبعا الملزوم بدون الملاحظة فظهر ان هذا الاعتراض على تقدير القول بالمفهوم كما هو مورد ض
المسئلة لا وجه له بل هو نفي للمفهوم حقيقة الا ان يجعلها طائفة المفهوم غير ما ذكرنا من دلالة الصيغة الجائزة
على تقدير عدم الملاحظة ايضا فتامل انتهى ولا يخفى ان قوله ان هذا انما يتصور اذا كان المفهوم ملحوظا محل نظر مراده من
تخصيص المذكور بالذكر يستفاد اختصاص الحكم به في الواقع والا لكان القيد لغوا وهذا لا يستلزم ان يكون نفي الحكم عن

غير

غير المذكور ملحوظا للمتكلم البتة عند التكلم بل يجوز ان يكون غافلا عنه ولا يخطر ذلك بباله قطعا فتامل وقوله ولا نعقل تخصيص المعطوف
عليه في الحديث المنقول لا يقتضي خصوص المعطوف نعم لو دل دليل من خارج على خصوصه ايضا خص به كما صرح
به في المتن والشرح ولا يخفى انه على هذا المحمل لتقرير خصوص المعطوف عليه عند الحنفية يثبت بدليل خارج وعمومهم
ان ذلك لا يوجب تخصيص المعطوف والمقدر الا اذا دل عليه دليل من خارج بناء على ان تخصيص المعطوف عليه لا يوجب
تخصيص المعطوف والمعروف عن الحنفية كما في المحصول والاحكام ان خصوص المعطوف في الحديث المذكور بان
ذلك يوجب خصوص المعطوف عليه وفيه الا ان المعنى ولا يخفى ما بينهما من البين وللاشارة الى ما ذكرنا ذكر شارح الشرح
بعد ذكر تقرير المتن والشرح بوجه ابسط مما ذكره المحشي وتقرير الامدي ان الاول وهو المعطوف عليه لا يستلزم عمومه واما
لزوم عموم الثاني اعني المعطوف فيفسر المعنى ثم ذكر ما ذكره المحشي بقوله وفي المحصول وغيره اشارة الى هذا التمم
مخالف لما ذكره اذ الحديث المذكور بعد ما نقل المص عن الحنفية من ثبوت خصوصه كالاول من خارج ووجوب تقدير كافر
العام يصير من جزئيات تلك المسئلة وقد نقلوا عنهم فيها خلاف ما نقله المص هذا ومما قررنا ظهر ان قول المحشي هذا لا
ارتباط له بنقل المص بل ظاهره انه لا يخرج عن جزئيات بل لا وما ذكرنا من يدل على ما نقله المص عنهم الحديث المذكور من جزئيات
تلك المسئلة والحكم المنقول عنهم فيها هي بين خلاف المنقول عنهم فيما نقلوه فافهم وقال بعض الفضلاء اعلم ان
المذكور في المحصول في باب العموم والخصوص من حكم المعطوف مسئلتان الاولى ان العطف على العام هل يقتضي العموم
اي عموم المعطوف عليه هل يستلزم عموم المعطوف ام لا وحكم صاحب المحصول بانه لا يقتضي والثانية ان
عطف الخاص على العام هل يقتضي تخصيص المعطوف عليه اي خصوص المعطوف هل يستلزم خصوص المعطوف
عليه ام لا وحكم فيها ايضا بانه لا يقتضي ولا يخفى ان المسئلتين المذكورتين بحسب الايجاب متلازمتان اذ الموجبة من احديهما
عكس النقيض لموجبة من الاخرى فابطال كل منهما يستلزم ابطال الاخرى وقد حمل شارح الشرح كلام المص على الاول
ايجابا وهي المذكور قوله اي الاحكام نقلا كما في المحصول واما مسئلة ان عطف العام على الخاص هل يقتضي خصوص المعطوف

و بعد عصبيته في تقرير المحشي والشرح انه عند عدم الدليل
ومن خصص لفظ من النصوص الواردة في قتل النفس بالنفس
تمام خصص بينه الذمي بالنصوص ... على ما قبله بالمخصص
فاختص الحكم بالحربي ... على قتل
هذه ... بين النصوص والاجماع على قتل
المعاهد بالذمي فاختص الحكم بالحربي ... بل
...

ينبغي وضع اللازم لم يتعلق غرض الحنفية اه بل لم يذهب اليه احد اه فهو مبني على انه بني كلام ش رح الشرح على المسألة
الاولى بالمعنى الذي ذكرنا اولا وقد عرفت فساد بنائه عليه واما اذا بني على ما ذكرنا فلم يكن الغرض الا الاستدلال على عموم
اللازم في الواقع وعدم تطرق تخصيص اليه اصلا صح بين انه لم يتعلق به غرض الحنفية بخصوصها وبما نقل عنهم
من الغرض بما لم يذهب اليه احد بل الغرض الاستدلال على عموم صيغة وظ انه مما تعلق به غرضهم اذ كما نقل عنهم
في المشهور من الاستدلال بخصوص من ان يلغي خصوص الاول مبني على اثبات عموم الثاني صيغة مثل الاول والا
فلا يمكن الاستدلال بخصوصه على خصوص الاول كما لا يخفى على انه لو لم يتعلق به ذلك الغرض منهم اصلا البتة فلا ضير
اذ لعل نظرهم في تلك المسألة الاصولية الى اليه فحكموا به تحقيقا للمسألة ولا يلزم تعلق غرضهم وظ انه
لبحثوا ما يذهب اليه احد بل نقل ذلك عن الحنفية مشهور في الكتب نعم ان ث فعبثهم لم يقولوا بوجوب تقدير عام وعنه
يعم البتة حالة او كاره على توجيهه لا يهدى الا انه ليس مناسبة لمقصودهم المذكور اذ عدم مناسبة لمقصودهم
المذكور لا يقدح في ذهابهم اليه بعد تحقيق المسألة وقد عرفت البتة انه توجيه ش رح الشرح والا يهدى على ما حمل
توجيه واحد وليس توجيهين فتفصيل هذا الفاضل والتفرقة بينهما تعسف مبني على ما حمل ما ذكره شارح الشرح
على المسألة الاولى بالمعنى الاول الذي ذكرنا وقد عرفت فساده ثم انه فيها كلام اخر وهو ان ما نقله الفاضل
عن الحنفية مما نقل عنهم في المشهور وما فائدة لما ان ذلك من نفسه الش صيغة لكنه لا يختص الحربي الا اختصاص
كالكافر الاولى بدوا ما كلام العضد فليس فيه ذلك فانه لم ينقل عنهم الا وجوب تقدير بكافر وفي الحديث المذكور فانه يقتضي
العموم اي بصيغة الا بدليل يقتضي خلافه وكلامهما قد نقلا انهم لم يقولوا بتخصيصه في الواقع اصلا الا انه يجب
التسوية بين المعطوف والمعطوف عليه حتى بين انه الا وان حاصلهم يذهب اليه احد والثاني خلاف ما نقل عنهم في المشهور
وعلى هذا فهو مبني على العطف اصلا فيما نقل عنهم وحكم بصحته ردا على الشافعية فتقديرهم ان الظ في جميع صور العطف
ان عموم احدهما وخصوصه لا يقتضي عموم الاخر وخصوصه بل يجوز عموم المعطوف عليه وخصوص المعطوف وكذا

منهم في المشهور البتة وقد عرفت ان الحكم بتخصيصه
منهم في المشهور ... كلام ... نعت
م م

العكس

العكس لكن في دلالة العام ح على العموم نوع ضعف حينئذ لا بعد جدا جعل خصوص الاخر قرينة على ارادة الخصوص
منه ايض هذا اذا عبر عن كل من العامين بلفظ واحد واما اذا عبر عن الثاني بضمير راجع الى الاول واريد به الخاص
كما في اية والمطلقات يتربصن فيقع في دلالة الاول على العموم نوع قصور اذ الاصل في الضمير موافقته للمرجع في العموم والخصوص
وح فكما يحتمل حمله على حقيقته وهو العموم وارتكاب المجاز في الضمير بارادة الخاص منه كذلك يمكن حمل المجاز في الاول بارادة
الخاص منه وابقاء الضمير على حقيقته وهي الموافقة لما هو له ونقل في المحصول عن القاضي عبد الجبار انه لا يجوز
تخصيص العام بذلك وان منهم من قطع بالتخصيص ومنهم من توقف واختار هو التوقف وهو الوجه فتدبر
الش فيقتضي العموم اي بصيغته وقوله ولا يختص بالحربي اختصاص الكافر الاول ابن مبني على ان خصوص المعطوف
عليه لا يقتضي خصوص المعطوف وقد عرفت ما فيه من الكلام وكتب بعض الفضلاء على قوله فيقتضي لا يخفى ان
هذا ملائم لحمل شارح الشرح واما على ما حمله غيره فمعناه فيبقى على عمومه اي لا يوجب خصوص الاول خصوصه بعكس
العبارة الا حقنا اي قوله ولا يختص بالحربي اختصاص الكافر الاول فانه انما يلائم لحمل غير شارح الشرح فان حديث
اختصاص الكافر الاول وعدم استلزامه لاختصاص الثاني غير مربوط بما حمله وغاية توجيهه ان هذه العبارة على ما حمله
ليس من تتمة تقرير المدعي بل لدفع توهم عدم عموم الاول لكون نظير العموم الثاني بان اختصاص الاول لدليل خارجي لا بناء في
عمومه بحسب الصيغة فمعنى الكلام ان عموم صيغة الاول يقتضي عموم صيغة الثاني ولا دخل لهذا الخصوص فيما نحن
فيه انتهى وقد عرفت ان كلا الحملين واحد وهو ان العطف يقتضي تقدير عام في المعطوف مثله في المعطوف عليه
وانه يقتضي العموم بحسب الصيغة ولا يخصص الا بدليل منفصل وخصوص الاول بالدليل المنفصل لا يوجب تخصيصه
وليس توجيهين كما حسبه الفاضل وعلى هذا فما فرع عليه من ملائمة بعض العبارات لكل لاحدهما وبعضها للاخر ساقط
فتدبر اعلم ان المستفاد من الشرح والمتن ههنا انه تضاف ثبات انت خبير بانه ليس كذلك بل المستفاد من الشرح ليس الا
ان مدعى الحنفية يشتمل على اصلين من شيئه واياه حصيا وظاهر الخصم في مثل ذلك لا يلزم ان يجعل الفهم في كلامه باتيا يكفيه

ان يبين محمد في تلك الدعوى يلزم محذورات فيها وان كان كلامه بما يلزم من امر غير ما يلزم منه الآخر ولا يلزم بين
ما يلزم منه في كلامهما وعبارة المتن ايضا كذلك الا ان المستفاد منها على ما حققنا اشتمال دعواهم على امرين كلا على الانفراد
واذا عرفت هذا فنقول ان عبارة المتن لا غبار عليها اصلا فانه قال لو كان ذلك لكان كافرا ولي الحربي فقط فيفيد
المعنى في كافر وبعولتهن للرجعية والباين لانه ضمير المطلقات فان قالوا لو كان لكان هو ضربت زيدا يوم الجمعة وعمرا
اي يوم الجمعة وظاهر انه يمكن حمله على انه لو كان ما ذكروه لكان كذا وكذا ويكفي فيه لزوم كل منهما من واحد مما اشتمل عليه دعواهم
ولا يلزم لزوم الجميع من امر واحد ونعيين ما يلزم منه كل واحد واما عبارة الشرح فهي لا تخلو عن شيء كما ذكره المحشي
فانه قال قالوا ولو كان كذلك اي لكان فرعا ما لكان الخ ثم قال وايضا فيلزم ان يكون في بعولتهن الخ وظاهره انه عطف على لكان
فيكون لازما آخر لكونه فرعا مع انه ليس كذلك بل هو لازم من وجوب تقدير كل ما في المعطوف عليه ايضا لكن يمكن
حمله على ان المراد بيان ذلك بان يكون المعنى وايضا يلزم مما ذكرتم من غير تعيين الملزوم لو صح وصح الا انه لما كان في ملزوم
الاول ضعفا فرد ذلك وقع نقيضه في الآخر يرتفع صحتهما وعلى هذا فلعل فيه ايضا اشعارا بما ذكره المحشي فان قلت انه على ما ذكر
من انه لا يستفاد من عبارة المتن الا امران الاول والثاني ولا يستفاد الثالث لا يرتبط الدليل الاول من الخصم لانه مبني على ان خصوص
ما في المعطوف عليه لا يستلزم خصوص ما في المعطوف فاذا لم يكن ذلك فيما نقله المصنف فلا يرتبط به نقل ذلك الدليل ثم
ولعل هذا هو الوجه في ذكر الشارح الامر الثالث ايضا في تفسير كلام المتن ثم نسبته ذكره الى المصنف اشعارا بانه خلاف
ما نقل عنهم في المشهور قلت يكفي في ارتباط الدليل المذكور ما نقل عنهم من ان المقدر في الثاني عام صيغة اذ ح ينبغي
ابقاؤه على العموم الا بدليل مخصص لا صح به في المشروح يلزم المحذور المذكور فيرتبط به الدليل المذكور لانه
اذا قال الحنفية ان خصوص ما في المعطوف عليه يستلزم خصوص ما في المعطوف عكسهم الجواب عنه بان الدليل المنفصل
الذي اشار اليه موجود فيه لا يجدينا لان خصوص الاول لا يستلزم خصوص الثاني فلا يلزم علينا المحذور الذي ذكرتم لكن
المصنف لم يتعرض لذلك بل يحيل الطرف في الجواب ان تخصيص الثاني بالدليل ليشمل ما لو حمل الدليل على ذكر او وصل دليلا

امر خارج

امر خارج ليتم على مذهب من قال بوجوب المساواة ومن لم يقل به ايضا ويمكن ايضا حمله على خصوص الدليل الخارج
باعتبار انه لا يكون وجوب المساواة مستحسنا عنده كما هو مذهب الشافعي فعنده انما يكون الصحيح عنده هو الامران
الاولان فقط فلا لم يجب بذلك بل بان التخصيص من خارج لا يكفي في دفع الدليل اذ للمستدل ان يدعي في ما يلزم من عدم لا ينافي التخصيص من خارج
من معنى الحديث المذكور بعد ما ثبت عنده عدم التخصيص في المعطوف عليه باعتبار اصل مفهومه مع قطع النظر عن الخارج
لظهوره في اصل المعنى المذكور وان لم يكن لنا دليل من خارج لان الحكم بانحطاط مرتبة المسلم عن الذمي فاسد
قطعا ولا يحتاج في الحكم بفساده الى ملاحظة دليل من خارج وعلى الجواب المذكور لا يمكن الحكم بفساده الا بعد العلم بوجود
المخصص من خارج لانا نقول يمكن ان يكون المراد بالمخصص الخارج هو حكم العقل بفساد المعنى المذكور في خصوص المذكور
لما يلزم منه من دنو مرتبة المسلم عن الذمي فيجب التخصيص فيه ايضا وان لم يكن دليل من خارج على ذلك لكن لا يلزم منه الحكم
بوجوب التخصيص في الثاني مطلقا بمجرد تخصيص الاول ما لم يثبت دليل من خارج اذ ليس عدم التخصيص في كل منهما مستلزما
لفساد المعنى وربما قيل فيما نقله المصنف عنهم الا ان نقل هذا الدليل من الخصم في رد مذهبهم ليس بصحيح وفي كتب الاصول
والامر فيه هين ويمكن ان يقال ان ما ذكرنا من ان تخصيص المصنف لما نقل عن الحنفية انما هو في الامرين الاولين
لا في الثالث باعتبار ان الامر الثالث وان لم يكن مذهب الحنفية لكن المصنف لما ذهب اليه كما هو مذهب الشافعي فمذهبه ح
يكون مرادهم بما قالوا فنقل حجة لمن كان خصمه اما في الواقع او على الفرض ويكون مدعاه الاستدلال على رد مذهب من الموافقة
مع الحنفية في الامرين مع ذهابه الى ان تخصيص ما في المعطوف عليه لا يستلزم تخصيص ما في المعطوف وعلى هذا يكون
الدليل منتجا في مقابله ويكون جوابه هو ما ذكره ولا يكون الدليل على رد مذهب الحنفية حتى يقال ان ذهابهم الى الحكم
الثالث او رد مذهبهم بهذا الدليل غير معروف وهذا غاية ما يمكن ان يقال في هذا المقام لم يكن مذكورة في الاماكن
التي للاحكام والمحصول الذين هما قدوة كتبهم في الاصول وفيه غفلة فانهما مذكورة في المحصول وان فيه بعد ما نقلنا
عنه من عبارته في مسئلة عطف الخاص على العام والكلام عليه يقع في مقامين الاول انه لا يتم ان قوله ولا ذو عهد في عهده

عليه اه وهو ظ وان حمله على ما حمله المحشي من ان عموم الاول لصيغته يستلزم عموم الثاني لكن فظ انه ح لا مزيد فيه على ما للمقام
الثاني ولا يظهر ح مقام ثالث وان حمله على ان عمومه يستلزم عموم الثاني اى بقاءه على العموم الا بدليل خارج وعدم
سراية تخصيص الاول الى تخصيصه فح ليس فى دليل المختار ما يدل عليه كما ذكره المحشي ولا دليل عليه ايض سوى ما ذكره
المحشي من انه يمكن ان يستدل عليه بما هو دابه اه فلا ايراد عليه على انه ح لم يكن فرق بين توجيه ش رح الشرح وغيره
فلا يكون توجيهات كما ذكره بل توجيه واحد كما ذكرنا سابقا واما على توجيه غيره فلما ظهر ايض مما ذكرنا ان ليس فى الدليل
المختار ما يدل على ان تخصيص الاول لا يستلزم تخصيص الثاني ولا يمكن الاستدلال عليه الا بما ذكره المحشي فلا ايراد عليه
واما ثانيا ففي قوله والاول مقابل فى الثاني فقط على حمل ش رح الشرح لانه حمله على الوجه الاول الذي ذكرنا انفا
كما هو ظ كلامه سابقا فقد عرفت فساده ومع ذلك فيرد عليه ان الاول ح انما يقابل الثالث لا الثاني كما ذكره وان حمله
على ما حمله المحشي من ان عموم الاول لصيغته يستلزم عموم الثاني ايض لكن فلا يقابله الدليل المذكور وايض لا يظهر
مقام ثالث كما ذكرنا وان ضم اليه ايض ان تخصيص الاول من خارج لا يستلزم تخصيص الثاني ايض فح يتحد توجيهه
وتوجيه غيره فلا يصح التفرقة التي ذكرها واما ثالثا ففي قوله وفى مقابل الثاني بل الثالث ايض على حمل الاخر فانه على حمل
الاخر انما يقابل الثالث فقط ولا يقابل الثاني ايض واما رابعا ففي قوله والثاني فى مقابل الثاني والثالث ايض على حمل شارح
الشرح فانه ان حمله على المعنى الاول فقد عرفت فساده وان حمله على الثاني بدون الضميمة التي ذكرناها فلا يكون ح
مقام ثالث اصلا كما ذكرنا فكيف يقابله الدليل المذكور فى الثالث وان ضم اليه الضميمة المذكورة فيتحد مع توجيه غيره
فلا وجه للتفرقة التي ذكرها واما خامسا فلان قوله وتوجيه الفرض توجيه العطف الذي حكم المحشي بعدم حسنه
وكذا قوله ايض لاشعارهما بانه دليل على ما دل عليه الدليل الاول وليس كذلك فان الاول دليل على نفي المقام الثالث
والثاني دليل على نفي المقام الثاني فوجهه ان الثالث يتوقف على الثاني فجهة الاعتبار يمكن ... ما ينفي الثاني
عطف على ما ينفي الثالث ولا يخفى ما فيه من التعسف وانه لا ينافي عدم الحسن الذي ادعاه المحشي واما سادسا ففي قوله

ظ سقوط ما قال المحشي الشيرازي اه فان بناء كلام المحشي على حمل كلام ش رح الشرح على ظاهره من دون ضم الضميمة التي
ذكرها الش وح فنظره لما ذكرنا من ان توجيه ش رح الشرح لا يقتضي الا اثبات عموم الثاني لصيغته وظ ان الدليل
المذكور لا ينطبق على تفسيره ولم ينظر الى ما ذكره هذا الفاضل من ان بطلان التالي لا يثبت فى حقيقة الملازمة حتى يسقط
ما ذكره نعم لو ضم الى توجيهه ما ذكرنا من الضميمة فح يكون مشتملا على المقام الثالث ايض ويكون الدليل المذكور دليلا
للنفي فيه كما ذكره المحشي واما ثانيا فلما نقلنا عنه فى الحاشية فى رسالة على ما ذكره فى الاصل من توجيه العطف
وقد عرفت ما فيه فتامل   بل هذه مسئلة اخرى ذكرها الامدي لا يخفى ان هذه غير ما ذكره الامدي فان هذه
ان تخصيص المعطوف هل يوجب تخصيص المعطوف عليه ام لا وما نقله عن الامدي هو ان عموم المعطوف عليه هل يوجب
العموم فى المعطوف وبينهما فرق نعم القول بالايجاب فى كل منهما يستلزم القول به فى الاخر لان كل منهما بمنزلة عكس
النقيض للاخر وكان مراد ش رح الشرح ايض هو هذا   هي ما ذكره فى الاحكام اي الخلاف فيها الثانية التي نقل المحشي
سابقا انها مذكورة فى الاحكام ووجه دلالته على ما ذكره انه نفى كون ما ذكره هي بناء هي بلك ولو لم يحمل ما ذكره ههنا
على واحدة اي من المحال لفسد الاضراب بل على ما يتضمن كلام المحشي القول ههنا لما كان ينبغي فيه نفيه راسا بل كان
ينبغي ان يقول ان ما ذكره ههنا يشتمل عليه ايض فافهم   الش فان لم يقدر شي لامتنع قتل ذي العهد مطلقا فقد
اعترض الامام عليه وانه يمكن حمله على معنى لا يوجب تقديرا ولا يستلزم الامتناع المذكور وقد عرفت ايض انه بعيد ثم انه على
تقدير وروده فهو انما يرد فى خصوص هذا المثال الذي اشتهر النزاع بينهم فيه فلا يقدح فى نهوضه اصلا المسئلة و
فيما ذكرنا توجيهات لا يحتمل غير التقدير وهو ظ   الش وايض فيلزم ان يكون لقوله بكافر اه قال بعض الفضلاء لا يخفى
ان هذا انما يتم على توجيه ش رح الشرح دون التوجيه الاخر وعلى توجيهه ما ذكرنا فقد ذكرنا ... وقد عرفت انه لا يلائم
شارح الشرح ايض لو حمل على نفي المقامين وان فى توجيهه على الحمل الاخر تكلفا الظ توجيهه هو ما ذكرنا   الش
ولا فى قوله بكافر اذ يرجع الى البار والرجعي فيثبت عمومه فيهما النفي اه عند عدم لزوم الثبوت المذكور اذ لا حجر فى تخصيصه

من خارج   فبيان الاصل عدم طريان العرف كما لا يخفى عرض الشارح لما اورد على الدليلين بان عدم دلالته على
العموم لغة لا يوجب عدم دلالته عليه عرفا فيجوز دلالته عليه عرفا فلا يبطل مدعى الخصم بمجرد ما ذكره من الدليلين
بل يدعي الدلالة عرفا ويعتقد ان ذلك امر لا يحتاج الى بيان وح فلا يرد عليه ما اورده الشارح ثم ان بناء ما اورده
الشارح على مذهب المص على عدم الدلالة اصلا لا لغة ولا عرفا وحمل مذهب الخصم على الدلالة في الجملة اذ ح يرد على
الدليلين ما اورده ولو حمل مدعى المص عدم دلالته لغة فالحق مع المص ولا يرد عليه ما اورده بل ح ان كان مدعى
الخصم دلالته لغة فهو ساقط وان كان دلالته عرفا فيصير النزاع لفظيا وكان الشارح استبعد ذلك بان احد الحالين وكذا
كون النزاع لفظيا فحمل النزاع على ما ذكرنا واورد على المص ما اورد لكن يبعد ذلك لظاهر ان محتار المص اذ لا دلالة له على
العموم عرفا ايضا كليا نعم قد يدل عليه عرفا في بعض المواد كالامثلة التي ذكرها المص وكانه لا نزاع فيه انما النزاع
في دلالته كليا فتدبر   الشارح حرمت عليكم امهاتكم اذ يفهم منه عرفا حرمة جميع الاستمتاعات وبخصوصيات الوطي
وامثاله   الشارح المناجزة العدو المناجزة بالجيم والزاي المعجمتين المبارزة وبالحاء والراء المهملتين
المقاتلة فكل منهما محتمل هنا   وكذا اجعل جوابا عن ان المنع الثاني لا نسلم اه عبارة شارح الشرح هكذا
قوله والجواب يعني كما تم ان كون الامر له ولاتباعه يفهم من الخطاب له لا بالاستقلال ولا بمعونة الدليل ولو سلم فانما
يفهم بمعونة الدليل كتوقف المامور به على معاونة الاتباع فيما ذكر من المثال المجلاف فانه امر بذات رجع من الاحكام
الشرعية فان قيل قد ذكر في صدر البحث ان الخطاب الخاص بالرسول يعني بحسب اللفظ لا يتناول العام للامة يعني بحسب
الحكم الا بدليل وههنا قد جعل مثالا ما ذكر من المثال اما عمومه بدليل وصح نفي ذلك عن خطاب الرسول قلنا ذلك دليل
شرعي على ثبوت الحكم في حقهم لا من ذلك الخطاب وهذا دليل عقلي والمراد الحكم لغيره المذكور   وفهم منه وبهذا يظهر
فساد ما ذكره في بعض الشروح من ان في المنع الثاني تسليم المدعى الا ان يقول الخصم بعموم خطاب المفرد مع ان
رتبة الاقتداء مطلق واما اعتراض عليه الا وبانه منع ما هو المعلوم بالضرورة العرفية فليس بسديد انتهى والله

قوله وبهذا

قوله وبهذا اشارة الى ما ظهر من كلامه من ان النزاع في فهم العموم بدون دليل اذ يظهر بهذا ان تسليم الفهم في المثال
المذكور بالدليل ليس تسليما لمدعى الخصم وايضا قد ظهر منه ان النزاع في كلام الشارح وانه لم يفسر الدليل المذكور فالتسليم
في هذا المثال ليس تسليما فيما هو محل النزاع وهذا وان كان فيه اشارة الى ما ذكرنا لكنه يظهر من هذا الشارح ايضا بقوله الا ان يقول لكن
فيه انه لا ينبغي ذكره ذلك على سبيل الاصل كما فعله بل النزاع صريحا انما هو في خصوص الخطاب مع الرسول فلا وجه
للايراد ولا لتمام الجواب حينئذ لكون النزاع عاما مثنا ولا بالخطاب مع الرسول ايضا فلا يجري فيه التسليم المذكور وهو
ذلك المحشي كانه غفل عن ذلك وجعل اشارة الى ما ذكره في جواب فان قيل الذي هو قريب منه فتكلف في توجيهه
ما تكلف وحاصله انه حمل قوله الا ان يقول على انه ان لا يقول الخصم بذلك فح ينفي الخصم ثبوت الدليل الخارجي
في بعض صور النزاع وهو ما كان خطابا مع الرسول فيكون خصما للمص ومن يقول بقوله في ذلك فان الخصم يقول
بذلك النفي وهم لا يقولون به بل يجوزون تحقق الدليل فيه ايضا ويكون الحق مع الخصم اذ لا يوجد مثل ذلك الدليل
في الخطاب مع الرسول وقوله ويكفي لصدق ثبوت الدليل الخارجي اه اشارة الى وجه ظهور فساد ما ذكره شارح الشرح
اذ قد ظهر منه ان الدليل الذي اورده هو الدليل على ثبوت الحكم لغيره والدليل الموجود في المثال المذكور هو الدليل
على ثبوته في الخطاب لغيره فلا يلزم من نفي مثل هذا الدليل في الخطاب مع الرسول نفي ذلك الدليل مطلقا حتى لا يصح
تجويزهم المذكور فيه وقوله ومن هذا يعلم اي مما ذكرنا في توجيه كلام ذلك الشارح يعلم ان مراده بالخصم هنا الخصم في
جانب ثبوت الدليل الخارجي اي انهم يجوزونه وهو ينفيه في الخطاب مع الرسول ويقول انه لا مجال لذلك فيه لا
الخصم في جانب النفي اي بان يكون خصما لهم في انهم ينفون دلالته على العموم وهو يثبتها اذ هم ايضا على هذا التقدير
يثبتون دلالته على العموم بالدليل وهو يقول لا مجال للدليل في الخطاب مع الرسول بل المراد بالخصم المذكور اولا وهو
ذلك خصمهم في النفي المذكور حيث انهم كانوا يقولون بالنفي وهو يقول بالثبوت مع انه على الجواب الثاني يلزم
الخصم بالثبوت مع انه على الجواب الثاني على زعمه هذا ما خطر ببالي في توجيه كلام المحشي بادي الراي ولا يخفى ان كلامه

لم معهم فهي صحيحة دلالة ولا يخفى ان الدليل الرافع ظ فيما حمله المص واما الادلة الثلثة الاخر فيحتمل جميعها
لكن على ما حمله المص ضعيف جدا بخلاف ذلك على ما حمله الش اذ على ما حمله الثاني والثالث لكن على ما حمله الش اذا لم يكن
لهم منازع في المدعى كما ذكرنا انتهى وفيه ان ما ذكره على ما في المتن وبيانه ما ذكرتم على ما في الشرح خصوصا في الشرح
واما قول الش بصريحه فهو كالصريح في جعل مزاعمهم على ما فهمه المص لكن يمكن حمله على انه بناء على ما حمله المص كما
ذكره المحشي ولهذا دليل الاول فلا يتم على شيء من الوجهين لكن على ما حمله المص اسخف جدا كما لا يخفى وان كان
لفظ المتن ما يقتضيه حيث ما اداه من عدم فائدة ويمكن توجيهه بانه نظير ما تقدم من الدليل الرابع للمخالفين هناك
وح يمكن ان يكون غرضه مجرد الحكاية اجراء نظيره ههنا وان كان يرد عليه الش نظير ما اورده هناك كما اورده ش ح
الشرح فلا يرد عليه ما اورده فافهم واعترض فقال ان التاكيد ضرر والاصل هذا وان كان فقد قال لكونه تاكيدا
المشتمل على مثل هذه الفائدة ضرر والاصل ناسخ فما مثل معنى الكلام انا نمنع دلالتها فهذا منع يرد عليهم
سواء كان مذهبهم ما ذكره المص او ما حمله الش الش لان الكل للكل قال في شرح الشرح لا خفاء في ان الاول
لكل بالنسبة الى كون الكل للكل حق ولا يقتضي ان يثبت الكل بل البعض لكل احد انتهى ولا يخفى ان الكل من الكل هو الكل
الافرادي لا المجموعي وكون الكل للكل بل لكل المعنى لم يخف الش بعد علمهم بثبوت الامة او لقوله عم حكمي
على الواحد حكمي على الجماعة وامثاله والا فقصد الحنابلة يحتمل ان يكون الاجماع ثابتا قبل خلاف الحنابلة فلم يعتد
بخلافهم فتامل فيه كان وجه التامل ان نسبة هذا القول الى الحنابلة لا يدله من شاهد وهو غير ظ
قال في شرح الشرح ما ذكره كانه تنقيح ايراد ابن على ما نقله الش احدهما ان نقله نقل في اعرابي ولم ينقل كون اسمه
ابا بردة وثانيهما انه ليس فيه انه لا يجزي احدا بعد الامر ووقع في رواية التضحية وهو ما روى ان قال ابو بردة عندي
جذعة خير من مسنة فقال عم اجعلها مكانها او قال اذبحها ولا يجزي جذعة عن احد بعدك فكان على الش ان ينقل
تلك الرواية بكل ما نقله ونبه هنا المسمى بهذا الاسم المعروف ولا يذهب عليك ان المعروف نقل الواقعة المذكورة

عن اعرابي

عن اعرابي ورجل بدوي وذكر اسم له ولا ايراد على الش ان تسميته بابي بردة ليس في الروايات ويكفي في رده الرواية
المذكورة واما نفي ان يكون مسمى بالاسم المعروف فلا وجه له اذا لم يذكروا اسمه اسما معروفا ولم يذكره الراوي الش
وهو لا يدل على انه لا منافاة بين الروايتين اي الرواية المعروفة التي لم يذكر فيها الاسم وبين هذه الرواية فليحمل
المطلق على المقيد ويحمل الكلام على ان يكون اسمه ابا بردة ليس بمعروف لكنه وقع في الرواية المذكورة والش اخذه
منها بعيد جدا واما قوله يجزيك ولا يجزي احدا فهو بفتح الياء بلا همز قال الزمخشري في الفائق قال النبي صلعم لابي
بردة في الجذعة التي امره ان يضحي بها ولا تجزي عن احد بعدك اي لا تؤدي عنه الواجب ولا تقضيه من قوله تع يوم
لا تجزي نفس عن نفس شيئا وقال الامام محي السنة جزى عني هذا الامر ويجزيك عن هذا الامر فلان اي يقضي
وينوب وهو بلا همز فاذا كان بمعنى الكفاية قلت جزأ عني واجزأ بالهمزة ونقل الابهري عن النووي ان الرواية
في جميع الطرق والكتب يجزي بفتح الياء ومعناه لا يكفي نحو قوله تع واخشوا يوما لا يجزي والد عن ولده وكان يكفي
في كلامه من كفى المتعدي نحو كفاه مؤنته يكفيه وما ذكره محي السنة هو ما اذا كان بمعنى الكفاية اللازم نحو كفاك بي
فلا منافاة بينهما فافهم فنقل بالمعنى في شرح الحاوي لا يخفى ما فيه اذ ما في شرح الحاوي ظاهر وانه تحقق عنده
نفسه ولدى من نفذ الرواية فكيف يجوز انصراف ذلك الى الرواية والحمل على انه نقل بالمعنى وهل هذا الا من التعسف
الركيكة والتعصب البارد والظاهر ان الش سمع الحديث عما كان في خاطره من غير مراجعة الكتاب فخلط بين هذه الرواية
ورواية الاضحية فنقل ما ورد في رواية الاضحية من تسميته بابي بردة وكذا هذه الزيادة في هذه الرواية اي ظ رواية
يلجي الى ترك الرواية على الوجه المعروف ونقلها على الوجه الذي نقله مع كونه على تقدير صحته نادرا غير معروف وهذا
ان كونه من خصوصيات الاعرابي فيه فاذا لم يعهد اختصاص بعض الامة بحكم الا نادرا او لم يكن من ظ نفهم القول
الا مع التصريح بانه سقوط الكفارة عنه لفقره وعدم استطاعته وما اعطاه النبي صلعم تبرع منه وجاز ان يعطيه
لا انه اكل نفسه وعياله وليس هذا من اداء الكفارة على الوجه الواجب في الشرع فلا يذهب الحكم بما اختصاص في امكان اجزاءه

في كل وقت هذه فتامل لضرورة الحمل ونحوه التوديد بما عسى ان في بعض الروايات ان عبد الرحمن بن عوف والزبير بن
العوام شكوا القمل في بعض الاسفار فرخص لهما في لبسه وفي بعضها انه رخص لهما فيه لحكة كانت بهما
واجيب بان ذلك سهو لان هذا القسم من التخصيصات البارزة فان فائدة التنبيه هو القول باختصاص الحكم به وعدم
عموم الجواز للحاجة لحاصل التصريح بالتخصيص في الرواية وح فلا يتجه الاستدلال به فان سياقه لها في نقل ذكره
على انه لو كان الحكم لاحد خاصا ولم يعم لم يكن للتخصيص فائدة وقد ظهر انه لا يتجه القول بالاختصاص بل على القول المذكور
يمكن الاستدلال به عليهم لا لهم نعم بعد التنزل عنه فهو ايضا يرجح الشمول قول التنبيه على قول الجمهور مع انه اقرب للحكم بقضيته
حيث يظهر منه في مثل هذه الموارد الحكم بالعموم للقياس وقوله ص حكمي على الواحد حكمي على الجماعة في نظائر الحال في
الش هذا التخصيص بما ذكره المص من التخصيصات سهو منه فتامل الش صيغ الجمع المذكر السالم قيد
السالم موجود في اكثر النسخ ولم يظهر لها وجه فان هذا الخلاف جار في كل صيغ الجمع المذكر الذي يميز بالعلامة او الصورة
لا بالمادة وكان الش المحقق غفل عن البيان ولم يخصص بالسالم اشارة الى ذلك كما افاده بعض الفضلاء ولا يذهب
عليك انه مراده بالسالم هيهنا هو الصحيح الذي يكون بناء واحده سالما مقابل المكسر لا مقابل المعتل وهذا الجمع
الجمع التميز فيه بين المذكر والمؤنث بالعلامة واما الجمع المكسر فليس التميز فيهما فيه بالعلامة غالبا بل بالمادة فلعله قصد
التخصيص بذلك لكن لو لم يخصص وحمل المناط ما ذكره هذا الفاضل من كون التميز ظاهرا بالعلامة او الصورة ليشمل
ما يكون نادرا من المكسر الذي من هذا القبيل نحو الاحرار الذي هو جمع الحر بخلاف الحرة فانها يجمع على الحرائر وكذا جموع
المذكر في الضماير فلا التميز بين المذكر والمؤنث فيهما ايضا بالصورة كما فتامل اراد الاتفاق من الحنفية
قال بعض الفضلاء المراد انه لا خلاف في دخول النساء في مثل من وما اذا وقع في الكلام مطلقا ولا ينافي ما سيجيء من
دلالة البعض اذا كان العايد اليه مذكرا فان الخلاف لا في خصوص هذه الصورة نفي تذكير العايد وح
لا حاجة الى التكلفات التي ذكرها المحشي الشيرازي لتصحيح الاتفاق نفي والظاهر من كتب الاصول كالاحكام والمحصول

ان الخلاف

ان الخلاف الا في كلا يختص بالصورة التي ذكرها بل النافون نفوا دخول النساء في من وما مطلقا قال في الاحكام
اذا ورد لفظ عام لم يظهر فيه علامة تذكير ولا تانيث سوى لفظ الجمع مثل من في الشرط والجزاء هل يعم المذكر والمؤنث
اختلفوا فيه فاثبته الاكثرون ونفاه الاقلون وقال في المحصول اللفظ الذي يتناول المذكر والمؤنث اما ان
يكون مختصا بهما وهو كلفظ الرجال المختص بالذكور والنساء بالاناث او لا يكون وهو على قسمين احدهما
ما لا يتبين فيه تذكير ولا تانيث كصيغة من وهذه يتناول الرجال والنساء ومنهم من انكره ثم نقل عنهم الاحتجاج
بقول العرب من ضان صغير منهم من ان ما شاء اجاب بان ذلك وان كان جائزا الا انهم اتفقوا على انه يجب استعمال
لفظ من في الذكور والاناث وبما نقلنا يظهر ان ما قاله الش هيهنا وان كان العايد اليه مذكرا ليس لاختصاص الخلاف
كما حسبه هذا الفاضل بل لان مراد المحقق على القول بالعموم وح فيحتاج الى ما تكلفه المحشي نعم يمكن ان يقال انه
يظهر من كلام الامام ان الاتفاق المذكور ثابت عندهم وان المخالفين هيهنا غفلوا عنه وقالوا ما قالوا بنا
على ما نقلوه من العرب ويكفي في رد قولهم تنبيههم على الاتفاق المذكور وح فيمكن ان يكون بناء كلام الش على هذا
ولا حاجة الى ما تكلفه المحشي فتامل اي يكون حقيقة فيه فيكون تغليب المذكر على المؤنث حقيقة لغوية هذا
يحتمل وجهين احدهما ان يكون حمل الكلام على انه حقيقة في دخول النساء لما يدل عند التغليب حقيقة ويكون
قوله فيكون تغليبا تقريبا لما يستفاد من التنبيه المذكور وفيه ان من يقول بكونه حقيقة في دخول النساء الظاهر
انهم يقولون بدخولهم من غير تغليب وهم لا يقولون بالتغليب فضلا عن القول بكونه حقيقة فيه الا ان يقال بما يجي
من ان النزاع في انه للرجال وحدهم حقيقة فان بناء على عدم القول بالتغليب يكون الكلام في القول بكونه حقيقة
فيه وثانيهما ان يكون حمله على انه هل هذه ظاهرة في دخول النساء اي هل هذا التغليب حقيقة ام لا ويكون المراد بقوله
فيكون انه على القول بكونه ظاهرة في دخول النساء اذا حمل على ما ذكرنا يكون التغليب المذكور حقيقة وفيه انه ما ذكر
من ان المتقدم ان القول بكونه ظاهرة في دخول النساء الظاهر انه لا يقول بكونه ذلك على سبيل التغليب بل يقول بكونه

حقيقة في العموم ايضا لعدم احتمال المعنى الخاص ايضا فيها فالشكوة اوطلب زيادة اللطف بعد الاعتبار فافهم
كيف وقد قال الله تعالى فمع وجود هذا القول لم حكم لا ينافي الشكوة من عدم ذكرهن لا يستدعي ان لا
يكون من عدم ذكرهن اصلا فتم الدليل وقد عرفت انه ليس لغرض الشكوة بل لطلب الزيادة منه تعالى فهو لا ينافي
علمهن بعموم الخطاب وكونهم قوامين عليها فافهم   الشارح قالوا ولا المعروف من اهل اللسان تغليبهم قال بعض
الفضلاء لا يخفى ان معروفية التغليب لا تنافي دعوى كونه حقيقة في المعنى الشامل اذ على تقدير كونه حقيقة
في المعنى الشامل لا احتياج الى التغليب انتهى ويمكن ان يكون غرضه ان الاطلاق على المعنى العام كان ابتداء
بالتغليب لكن صار ذلك شايعا معروفا بينهم بحيث صار حقيقة فيه بل ظاهرا فيه فافهم   الشارح ولو كان
لهم ولنا اما حقيقة الكلام الاشتراك لا يخفى ان هذا ايضا دليل للمذهب المختار ابتداء   الشارح ولا
الظهور لما اجمع على عادة لظهور ان ذلك ليس لورود نص خاص في هذا الباب او قيام دليل اخر قائم عليه من
خارج فتعين ان يكون ذلك باعتبار ظهوره لكونه ظاهرا فيه ظهورا يمنع من الخلاف فيه   ولا ففي قوله يتناول
العبيد شرعا [illegible] ما ظاهره انه وضع الشارع لها وانما الخلاف في انه بحسب الوضع هل يتناول العبيد
ام لا وعلى مذهب المص وعلى ما ذكره الشارح   ثم انه لا تطرق على مذهب الرازي قال بعض الفضلاء ويمكن تطبيقه
على مذهب المص بان يقال ذكر نقص بعض العبادات بطريق المثال والسند والمنع عام فيكون المراد انه لا يعم
من جميع منافع السيد فلا ينافي شمول الخطابات لهم في حقوق الله او حقوق الناس لا ما اخر
الدليل على اختصاص ذلك الخطاب بالاحرار انتهى ولا يخفى ما في حمل عبارة المتن والشرح على من التخصيص على ان في غير
العبادات [illegible] يمكن حمله على العموم لو كان نادرا جدا فالاولى في الجواب على مذهب المص هو ما ذكره المحشي
على ما نقلنا من تحرير المستفاد المثبت رضاء ان مذهب المص اختصاص الخطاب بالاحرار وعدم تناوله للعبيد
في غير ذلك [illegible] ولا وجه تخصيصه بالدليل الخارجي كيف وهو مما لا يقبل النزاع والشارح لم يدل على صحيح

وهونا

وهو ظ   انه يكون حينئذ خلاف الاصل ارتكب الدليل اي على ثبوت الامور المخصصة المذكورة وكذا بالاحرار ففيه نحن نقول
خلاف الاصل ارتكب لدليل وهو ما يدل على الاخراج في كلامها فانه فقد اذا ارتكب خلاف الاصل لدليل المذكور فيه
لا ينكر التغليب اذ ليس فيه الا مخالفة اصل وهو عدم اصل التغليب لا حقيقة المعنى واي ترجيح لارتكاب
تلك المخالفة على هذه فلذلك كان التخصيص اهون من التغليب عندهم ولذا لم يقولوا بالتغليب في الامثلة المذكورة
مع جريان احتماله فيها ايضا وقال بعض الفضلاء ارتكب لدليل اي دليل الدال على انه يتناول شرعا كالمخرجات المذكورة
التي منها قول الخطاب انها معلوم وقد صرحوا بدليل يقتضي الخروج فالمراد بالدليل في قوله ارتكب لدليل ليس دليل
الخروج المذكور في قول الجواب لا هو ظ الكلام فانما لا يدل الا على ان العبيد ليست داخلة في الاحكام المذكورة
ولابد على اخراج العبيد بل يدل على ان الخطاب منا ولهم حتى يكون موجبا لارتكاب خلاف الاصل بل المراد دليلنا
الدال على المذهب المختار وهو التناول وفيه انه ليس مناط الدليل المذكور الا ان الاصل عدم التغليب فعلى هذا نقض
الاصل بقي وجه الترجيح واختيارها اختاره وان لم يتم دليل الخصم ايضا فلا بد من تقرير ما يأتي في مباحث التخصيص
من ترجيح التخصيص على النقل فاصل وكان ما ذكره ظاهرا فتدبر   خروج المخاطب عنه لان مقام بادر خروج المخاطب
فتامل   فح العدول فيهما الى الحكاية ليس على ما ينبغي الظاهر ان مراده انه عام بالنسبة الى نفس [illegible] مبلغا
بل الامر له هو [illegible] والمبلغ هو جبرئيل ولم يكن متصفا بالنسبة الى نفس [illegible] انه حكى الله تعالى انه بلغ جبرئيل
اليه كما هو داخل فيه ولا يتوهم فيه محذور فلا يرد ما اورده من الوجهين ولا حاجة الى تغيير الجواب كما ذكره من الحمل
الصواب وكتب بعض الفضلاء على قول الشارح وهو كما ترى وجه لانه في كونه داخلا في المحكي عنه والنبي المراد انه داخل
في المحكي البحث يرد انه لا يتصور الحكاية الى المحكي نفسه كما لا يتصور الامر والتبليغ الى النفس بل المحكي اليه هو
فقط ولا يتصور هذا القول في التبليغ والامر لانهما محدثان للحكم بحيث لا يحصل الحكم الا بهذه المعاني
المنادى خاصة هو المحكوم عليه بعينه فان كان ثم داخلا في الحكم يلزم كونه ثم داخلا في المنادى والامر وهما لا يتصوران

بالنسبة الى النفس بخلاف الحكاية فانه يتصور فيه تغاير المخاطب في اصل المحكي الذي هو مناط الحكم مع المحكي
اليه فهو غير داخل في الاول دون الثاني فلا محذور فيه انتهى وفيه انا سلمنا انه لو كان الامر هو الرسول لكان
ذلك الامر محدودا للحكم مطلقا فلا يتصور دخوله عليه السلام فيه واما التبليغ فلانه دائر فيه ذكر جاز ان يكون عاما
للامة مما هو داخل فيه جاز ايضا ان يكون مبلغا اليهم ما هو داخل فيه فلا وجه للعدول من التبليغ الى الحكاية فان
ادنى ما ارفع العدول فيه ان الغرض من المبلغ والحاكي الامر من المحكي في او ليحتمل الامر ان المبلغ هو الرسول وقد
من دون ان لتبليغ والظاهر رسالته في هذه الاحكام انما هي في وصولها الى الامة باعتبار دخولهم فيها واما باعتبار
دخوله عليه السلام فيها فلا رسالة ولا تبليغ بل هو مجرد حكاية فلذا عدلوا عن التبليغ الى الحكاية فافهم   الشرح وكذا
ركعتي الفجر قال في شرح الشرح ذكره الامدي ولا يوجد في كتب الفروع انتهى وقال الابهري لم يذهب الجمهور الى وجوبها
على المكلف وقال الحسن البصري بوجوبها نقله النووي في شرح صحيح مسلم ولعل الامدي جعل مذهبه على انهما
واجبان على الرسول خاصة انتهى وذكر في كتب مذاهب الحنفية من العامة ومنها اي من الاضحية من الواجبات الوتر
وركعتا الفجر كما رواه الحاكم في المستدرك وغيره ولفظ احمد والطبراني ثلاث علي فريضة وهن لكم تطوع الوتر
وركعتا الفجر وركعتا الضحى انتهى واصحابنا لم يذكروا الركعتين من خواصه صريحا واما كون وجوب الوتر من خواصه فهو
مشهور بين العامة والخاصة كما سبق   الشرح وصلوة الضحى والاضحى وقد ما يتعلق بهما في اوايل كتب السنة
الشرح وتحريم اشياء كالزكوة لا ريب في حرمة الزكوة عليه السلام لكن لا اختصاص لها به بل تحرم على سائر بني هاشم
فينبغي ان يحمل الاختصاص على الاختصاص بهما في النسبة الى سائر الناس غير بني هاشم وفي شرح التجريد كما ان
حرمتها على قرابته لتحقق قرابته عند من خصها او لغوة التحريم عليه وعلى اقاربه من خصائصه انتهى وجماعة من اصحابنا عمموا الخاصة
حرمة الصدقة مطلق الواجبة والمندوبة وح فلا عيب في التخصيص   الشرح خائنة الاعين قال في شرح الشرح
فسرت بالايماء الى مباح من قتل او ضرب على خلاف ما يظهر يسمى به لكونه يشبه الخيانة من حيث انه يخفي وقال في المواهب اللدنية

ومنها خائنة

ومنها خائنة الاعين وهي الايماء الى مباح من قتل او ضرب على خلاف ما يشعر به الحال كما قيل له عليه السلام في قصة رجل
اراد قتله هلا اومأت الينا بقتله فقال لا ينبغي لنبي ان يكون له خائنة الاعين ولا يحرم ذلك على غيرهم الا في محظور
كما قاله الرافعي في مختصر الروضة انتهى واصحابنا الشيعة عدوها من الخواص وفسرها بعضهم بما فسرها وبعضهم بما يقرب
منه كالعلامة في التحرير فانه فسرها بالغمز بها وقال بل كان عليه ان يصرح بشيء من غير تعريض   الشرح كالنكاح
من غير شهود وولي هذا عند العامة واما عندنا فلا اختصاص له به عليه السلام بل ثبت ذلك لكل احد واما اختصاصه عليه السلام
بالاباحة بلا مهر فقد ذكره اصحابنا ايضا وكذا الزيادة على اربع من غير حصر او الى تسع على اختلاف او اختصاصه عليه السلام
بالاباحة التزويج بلفظ الهبة كما نطق به القرآن العظيم فقال وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان
اراد النبي ان يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين   الشرح كما نطق به موضعه وموضع في اكثر كتب
العامة والخاصة اوايل كتاب النكاح باعتبار جملة من الخواص مما يتعلق بالنكاح فاستطردوا بذكر الباقي فيه
وكتاب المواهب اللدنية كتاب عظيم في بابها   الشرح ليس خطابا لمن بعدهم هذا هو المعروف بين اصحابنا بل نقلوا
فيه خلافا منهم   والاول هو الوجه وبه صرح في اكثر كتبنا الاصولية كالاحكام والمحصول   ويدل عليه ان ذكر في
الاستدلال انه لا يتوجه للمعدوم كما لا يتوجه ذلك للمجنون ومن كلامه لا يتوجه لمن لم يحضر كما نقل لو سلم ذلك فنقول
ان الكلام ليس من الرسول حتى يعتبر الحضور عنده بل من الله تعالى وجميع الموجودين حاضرون عنده تعالى فيصح
خطابهم كيف ولو اعتبر فيه خطاب الرسول لزم ان يخص بمن حضر عنده عليه السلام حين ما يخاطبه ولا يشمل سائر
في موطنه الشريف وان حضروا عنده عليه السلام بعده ذلك ولم يقل به احد   الشرح والحق ان العموم معلوم بالضرورة
الحق ان العموم بالضرورة هو عموم الاحكام التي في تلك الخطابات لا عموم الخطابات فيجوز ان يعلم ذلك بدليل اخر
كالاجماع ونص اخر يدل على اشتراك كل الامة في الاحكام النازلة سوى ما استثني   ويكون اطلاق لفظ
المؤمنين او الناس عليهم هذا الشعر بان الخلاف باعتبار اطلاق لفظ الناس والمؤمنين ونحوه يا ايها الكلام المحصول

بل هو الجواب الحق الذي ذكره المحشي ونسبه الى نفسه ولا يخفى انه على ما قررناه رد الى ما نقلنا عن القائل من المبادي
في خطاب المشافهة هو الموجود دون الحاضر وقد عرفت ما فيه لو كان استدلالهم بعدم توجه التكليف فظهر بما قررناه ان توجه
الايراد الثاني لا يبتني على حمل استدلالهم على ذلك بل انه يتضمن استدلالهم على ما ذكره القائل من ابتناء استدلالهم بعدم توجه الخطاب
اليهم اي الى الصبيان والمجانين على عدم عموم الخطاب لهم اي للمعدوم لكنه منع الاصل في القياس ورد ما يتوهم من دليله وحاصله
ان ما يتوهم دليلا على عدم توجه الخطاب اليهم ليس الا عدم توجه التكليف اليهم وهو لا ينافي عموم الخطاب لما ذكرنا من الوجهين
وح فلا يرد عليهم ما اورده كيف ولا يصح انهم يقولون بان المعدوم مكلف لا يخفى ان قولهم بكون المعدوم مكلفا وان لم
يناف ما ذكره من عدم صحة الشمول لعدم المعدوم اذ الكلام ههنا في خصوص خطاب المشافهة لعدم صحة شمول
للمعدوم لا يستلزم عدم صحة تعلق التكليف به اصلا لجواز صحة تكليفه بما لا يكون خطاب المشافهة وهو كلامهم هنا
على ذلك وبه يندفع ما توهم من التنافي بين ما رجحه المص ههنا وبين ما اختاره في المبادي من كون المعدوم مكلفا
ولكن لا يتجه ولكن لا يرد عليه اشكال اخر وهو انه في خطاب المشافهة ان قالوا بتعلق الاحكام التي فيها في زمان
بالمكلفين بما عند الخطاب في الايراد وهم الموجودون في ذلك الوقت وهم معدومون في الان لزم تكليف يتعلق بهم خطاب
المشافهة في الان وان لم يقولوا بتعلق الاحكام التي فيها بالمعدوم فيلزم انه لا يتحقق لنا تلك الخطابات كلام نفسي الا
انه يمكن دفعه بان الكلام لفظي ونفسي ويقولوا ان المستحيل هو الخطاب اللفظي لمشافهة المعدوم لا النفسي فافهم
لكن هذا الاستدلال لا يخرج عن شبه مصادرة فان مراد القائل كما ذكرنا سابقا ابتناء الاستدلال بعدم توجه الخطاب
الى المعدوم على عدم عموم الخطاب له بل الاستدلال بعدم توجه الخطاب اليهم اي الصبيان والمجانين على عدم عموم الخطاب
للمعدوم ولا يتوهم فيه مصادرة فالوجه في رد كلام القائل هو ما ذكره فتذكر اقول لا وقع في الجواب الذي نقل بل الاولى
ما ذكره شارح الشرح فان مناط الجواب ذكره من جواز فهم ثبوت الحكم لهم من كلام اخر لا يكون من قبيل خطاب المشافهة
كالمثالين اللذين ذكرهما واما ما ذكره المحشي من ان منشأ الايراد هو الخلط بين معنى الخطاب فغير ظ اذ بعد ما علم

فيها بل يعلم عدم امكان فهم ذلك من كلام اخر فالاولى الاقتصار على ما فصله شارح الشرح فتامل كان الكلام في عموم المفعول
اي من امر بالاكرام وانه هل يتناول المتكلم ايضا اذا اكرم اكرام لا وان الفاعل اي من امر بالاكرام وانه هل يشمل المتكلم ايض
اذا اكرم احدا اي يجب عليه ايض اكرامه اذ لو كان المراد ذلك لناسب ما ذكره اي لا يختص ذلك الخطاب بمن هو داخل في خطاب
فيشمل كل من صلح الخطاب فيشمل المتكلم ايض والمفعول متعلق اي متعلق الخطاب لا يدل عمومه ايض فذا استدلالهم
بعمومها يتناوله لغة وظ ان الاكرام لا يتناول لغة عن المخاطب وانما يحمل على العموم فيما يحمل عليه بقرينة المجاز عند
وايض ح يرجع الى ما سبق من مسئلة اندراج الرسول في العمومات هل يدخل الرسول فيها ام لا فلا وجه لجعلها
مسئلة اخرى اذ المتبادر خروج المتكلم عن الحكم للمنع فيه مجال الشيء وقد يجاب عنه ولا يخفى ما في كلام
عليه ما ذكره من الجوابين فانظر تحقيق المقام ان الجمع لتضعيف المفرد اذا ثبت هذا فما ذكره هو التحقيق بناء على
ما حققه في معنى جمع المعرف او المضاف سواء اضيف الجمع الى مفرد كاموال زيد او اضيف الى جمع كاموالهم في المثال
المذكور اما الاول فظ واما الثاني فلان اموالهم على ما حققه بمعنى كل مال منهم فيصح جعل الصدقة من كل اموالهم
كالعبيد الا انه لكن المراد العرف والاجماع على ان المراد فيه الانواع لا الافراد الشخصية فيجب ان يحصل بكل نوع
هذا وقال بعض الفضلاء حمل العلامة الحلي ره موضوع هذه المسئلة في النهاية الجمع المضاف الى الجمع ورجح عدم
العموم بالنسبة الى كل نوع مال لكل مالك فقال والاصل في ذلك ان هذه الاضافة تقتضي توزيع الجمع على الجمع
فيجب التعميم في كل فرد من افراد المضاف بالنسبة الى كل فرد من افراد المضاف اليه انتهى اقول على تقدير كون المضاف
اليه جمعا كما في المثال المذكور لا شبهة في توزيعها الى كل النوع اذ يمكن ان يكون اموالهم ما عندنا لعدد المضاف
اليه فيكون معنى الجمع ما اضيف من انحاء من استغراق اعتبار الصدق فتبين من اكثر اموالهم تحتمل الشمول
ما من اموال شخص واحد بل يكون كل مال من اموال شخص واحد بمنزلة اجزاء المفرد واستغراق الجمع ايضا يفيد
استغراق ... لا استغراق اجزاء المفرد فتامل انتهى واشتهر ان ما ذكره العلامة من ان الاصل في ذلك هذا ان

الاضافة توزيع الجمع على الجمع لا يفيد مراده فان توزيع الجمع على الجمع لا يفيد الا ان كل مال الذي هو من اموالهم
لا يجاب يكون مالا لكل منهم بل يكفي توزيعه على الجمع بان يكون كل مال منها من واحد منهم وظاهر ان مجرد ذلك لا يوجب
ترجيح عدم العموم بل الظاهر مع ذلك ان يكون الحكم عاما لكل مال من الاموال التي لكل منهم بالواحد منهم وما ذكره هذا الفاضل
في تقريب النقض من امكان ان يكون اموالهم باعتبار تعدد المضاف اليه ويكون مفرد الجمع مالا احد مالا مستحقا لكل مال في
اموال شخص واحد ففيه ان الظاهر ان لكل احد من الاشخاص من ايضا الذي جعله مفرد الجمع هو كل مال من امواله لا جميعها
فان اسم الجنس المضاف ايضا للعموم عندهم وح فيفيد وجوب الاخذ من كل مال من كل منهم لا من جميع ما لكل منهم كما ذكرنا
نعم لو قيل ان المتبادر في العرف من هذه هو هذا المعنى لا ذلك لم يبعد ذلك لكن الظاهر انه لا فرق في ذلك بين ان يكون
مضافا الى جمع او الى مفرد كاموال زيد فتدبر   والعقد الاجماع على ان المراد لا يتوهم من هذا ان الاخذ
خلاف ما انعقد الاجماع عليه على ما ذكره اذ لا يبعد ان يكون مراد المصنف هو بيان المعنى اللغوي للصيغة بناء على انها
من صيغ عموم الجمع بمعنى الجميع لا لكل واحد وما ادعاه شارح الشرح من ان الاجماع لا يفيد الا وجوب الحمل على الانواع
فلا تنافي ويمكن ايضا ان يكون مراده مجرد دعوى الاجماع على انه ليس المراد الافراد الشخصية ويكون قوله الانواع
في مقابلة ذلك وح فهو فلا ينافي … بعموم الوجوب في الجميع كما اختاره المصنف وهو ظاهر   فان قلت انه مثلا
القائل حكم بما نسبه باعتبار ما ذكره من ان البراءة الاصلية في كل منها قرينة على حمل العموم على ما ذكر وظاهره وفيه
ان جعل ذلك قرينة للحمل على ذلك … في ظواهر القرآن الكريم مشكل جدا والا لزم عدم امكان اثبات اكثر الاحكام
بالظواهر لكونها على خلاف البراءة الاصلية نعم في الاقارير ونحوها … المقر محتملا لا قراره …
كان في … ظهور لفظ خصوصا مع اعتضاد ما ذكره بالبراءة الاصلية واما في ظواهر الكتاب فلا يقولون على ذلك بل
او حمل العموم الظواهر فيها والادعوا الاجماع عليه نعم لا يبعد ان يدعى ان المتبادر في عرفنا من خذ من اموالهم صدقة
هو الاخذ من جميع مالهم لا من كل فرد سواء اخذ الفرد شخصيا او نوعيا نعم اذا كان تقرر سابقا في الشرع وجوب

في انواع

في انواع مخصوصة ووقع هذا القول بعده لكان المتبادر اخذها من الانواع المقررة واما اذا وقع ذلك من غير
تقرر طريق فيه فلعل المتبادر منه الا ما ذكرنا ولو لم يدع تبادره فلا اقل من الشك والحمل على العموم غير … بالبراءة
الاصلية فتامل   لما سبق منه في تحقيق صيغة العموم اي مع ما سبق منه من عد الجموع المضافة من الالفاظ
الحقيقية في العموم والا فكلامه ههنا لا يأبى عن الحمل على عدم افادتها العموم بالمعنى السابق نعم كلامه … حينئذ في
بيع كون معنى العموم ذلك لا ينافي ما سبق هذا ولا يبعد حمل كلام المصنف ههنا على ما ذكرنا من عدم افادته
العموم في هذا المثال وامثاله عرفا وعلى ان الظاهر منه وان كان هو العموم لكن لما لم يمكن الحمل عليه لما ذكره في الدليل
الثاني من الاجماع فليحمل فيه على المجموع لانه اظهر من الحمل على الانواع او لانه لو لم يكن اظهر منه فليس بعد منه
فيرجح بالبراءة الاصلية كما ذكرنا وبما ذكرنا يظهر انه يمكن دفع ما سبق من الشك من الجواب عن دليل المصنف وهذا ما
وعدناك قال الفاضل الابهري معترضا على المصنف اسم الجنس الذي يطلق على قليل ذلك الجنس وكثيره كالماء والعلم والمال
اذا جمع اريد به انواعه صرح بذلك النحاة في باب التمييز والبيانات رد صاحب الكشاف في قوله فان قلت لم جمع العلم
قلت ليشمل جنس … به والقريب من هذا قوله في تفسير قوله تعالى انه من يتق ويصبر فان الله لا يضيع اجر المحسنين وضع
المحسنين موضع الضمير لاشتماله على المتقين والصابرين اذ لفظ الجمع فيه يشعر بانواع الاحسان فالاموال يراد به انواع
المال واذا اضيف افاد استغراق انواعه فمعنى قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة الامر باخذ صدقة من كل نوع من
انواع ما لكل مالك فلا يحصل له الامتثال باخذ صدقة واحدة من جميع اموال كل مالك كما ذهب اليه الجمهور فظهر بهذا بطلان
دليله الاول وعلى ما اشار اليه في الشرح وكذا بطلان دليله الثاني لان الاية انما تدل على وجوب اخذ الصدقة من كل نوع من انواع
المال على ما تبين لا ما حصره الشارع من كل بعض من كل نوع من انواعه وهي مجملة في الدلالة على مقدار الصدقة وعلى
ما فيه الصدقة من كل نوع بينها السنة فلا يستقيم قوله كل دينار مال ولا يجب اخذ الزكوة منه وكذا الدرهم اذ الجمع
في الاموال يحصل بالانواع لا المقادير على انه لو دل لدل على ذلك كان المقدار القليل من نوع الدينار والدرهم وغيرهما

على استغراق الجمع وايضاً قد يكون لبعض الانواع افراد كثيرة ولآخر جموع كثيرة فاستغراق الانواع حينئذ لا يستلزم
استغراق كل جمع والظاهر انه ليس مراد الشارح ما ذكره بل مراده ان كل واحد صريح في التفصيل فيلزم الحكم في كل واحد
بخلاف عموم الجمع اذ هو بمعنى العموم للجميع والظاهر منه المجموع من حيث المجموع او محتمل له فلا يكون الحكم به في كل واحد ويشهد
بما ذكره من الاتفاق في المثال المذكور واما ما ذكره من صحة الفرق بين لكل رجل عندي درهم وبين لكل رجال عندي درهم فهو
ينافي ما سبق من ان الجمع المعرف بتعريف جنس من صيغ العموم بغير تفصيل كيف وقد نقل المص الاتفاق في الفرق المذكور ولو
صح ما ذكره من صحة الفرق لزم الاتفاق على ان الجمع المعرف ليس للعموم الا انما يشتمل على الانواع وكلامهم يأبى
عن ذلك وينادي بكونه للعموم من غير تفصيل ثم الفرق الذي ذكره بين عموم الجمع بالمعنى الذي زعمه واستغراق كل
واحد من ان الاول لاستغراق الجزئيات والثاني لاستغراق الاجزاء كما ترى والظاهر ان كلا منهما لاستغراق الجزئيات لكن
الاول لاستغراق جزئيات الجمع والثاني لاستغراق جزئيات الواحد فتامل   اقول فيه بحث لان الجواب ان كان تسليماً
قال بعض الفضلاء قد يختار الشق الاول لكن المراد من المبالغة المعنى اللغوي اي التاكيد والتقوية لا ما هو المصطلح في
علم البديع حتى يقتضي عدم الوقوع ولا شك ان باستغراق الحكم بحسب الواقع في كل الافراد تاكيد في فرد فرد لانه بمنزلة التاكيد
ولا يحصل هذا التاكيد اذا حكم في خصوص هذا الفرد او في الجميع دفعة وبهذا يظهر انه يمكن اختيار الشق الثاني ايضاً فتدبر
انتهى ولا يخفى انه يمكن توجيه لا يتم بما ذكره لكن يرد على الجواب ان كون التعميم ابلغ على احد الوجهين لا يفيد ترجيح الحمل عليه
اذ ربما يكون العام حقاً في الواقع فيجوز كون التعميم ابلغ لا يمكن الحكم بكون المعنى هو العموم والظاهر المستدل يدعي انه في مقام المدح
او الذم ابلغ العموم وارادة الخصوص مبالغة واغراقاً من شايع معهود ومع ذلك لا ينفي ظهور العام في عمومه وظاهر ان ذلك
لا يندفع بكون العموم ابلغ اذ مع شيوع ذلك لا ينفي ظهور الكلام في العموم سواء كان ابلغ او لم يكن نعم لو استدل المستدل بالمبالغة
الخصوص لتردد على المبالغة والاغراق المذكورين على ترجيح الحمل عليه لوجود المعارضة معه بابلغية العموم واما على ما قررناه فلا
نعم يتجه الجواب المذكور كما لا يتجه الجواب الثاني بما قال الى المحشي فتامل   لا يخفى ان الاستثناء على ما اختاره المص لا يخفى

ان الفرق

ان الفرق الذي ذكره بين الاستثناء على مختار المص وبين غيره انما هو على مختار المص الظاهر في غيره حيث زعم ان العام
المخصوص بالاستثناء مجاز في الباقي واما على ما حققه الشارح سابقاً من ان العام المخصوص بالاستثناء ايضاً مستعمل في العموم
والتخصيص في الحكم فيكون التخصيص في الجميع الا قصداً في الحكم على بعضها الا ان يكون التخصيص بمنفصل كما نقل كذا افاده بعض
الفضلاء   الشارح وقد يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته اراد بالمسميات ههنا اجزاء مسماه لا جزئياته التي هي المراد
فيما سبق   وهذا يشكل بما بين ان الحاجب بكون تخصيص كلامهم بالعموم في الايجاب فلا يرد ذلك وافاد بعض الفضلاء ان
ان يقوله ويعود واجزاء الى انه مراده بكونه قابلاً للتاكيد بكل ليس خصوص لفظ الكل بل المراد كونه ذا اجزاء متعددة يصح افتراقها
حساً او حكماً سواء اكد بلفظ كل او بما يفيد مفاده كما في النكرات المنفية مثل لفظ ما او قطعاً فالتلازم انما يكون بين قبول
التخصيص وبين قبول التاكيد بكل واشباهه فيندفع النقض المذكور   وكان مراده التلازم بين التاكيد والتخصيص بأحد
التفسيرين ليكون كما افاده بعض الفضلاء ان المراد التلازم بين التاكيد بالكل الافرادي والتخصيص ببعض الجزئيات
الذي هو التفسير الاول وبين التاكيد بالكل المجموعي والتخصيص ببعض الاجزاء الذي هو التفسير الثاني   قال وانا اقول انه
كذا ليس ببعيد لانه يفهم منه ان كلامهم انما هو في جواز التخصيص في كلام الله تعالى والرسول والا فلا محذور في لزوم الكذب في كلام غيرهما
الا ان يتمسك فيه بعدم القول بالفصل كما ذكره المحشي   اقول يمكن الجواب ويمكن ان يكون قول الشارح فلا ولما دون
فالعموم اشارة الى ذلك   بان كلا انت يلزم صحة كذا في اذا قلت اكرم كل رجل فكانك قلت كل رجل انت مامور باكرامه
واذا خصصته وقلت كل الفاسق فكانك قلت ليس كل رجل انت مامور باكرامه فيلزم الكذب في حاصل الحكم كذا ذكره الابهري
والجواب انه قد مر انه وايضاً فما ذكره لا يتم الا على ما حققه الشارح من ان الجمع المعرف باللام يصير بمعنى كل واحد حتى الاكثر
بطل الجمعية على ما اشتهر بينهم كما نقله المحشي في اول بحث العموم ويكون حكم المفرد العام فيجوز انه ما ذكر الى المفرد
ولا وجه لتخصيصه بالجمع نعم انما يتجه ذلك على القول بكون الجمع العام بمعنى المجموع على ما اختاره المص ههنا اذ حينئذ لا يبعد ان
يبطل الجمعية عند ارادة العموم فيجوز تخصيصه الى اقل من ثلاثة لا يمكن اجراء الدليل في الجموع المضاف فيها للعموم ولم ينقل الفرق

وبما عن القول بان الجمع العام يعم كل جمع جمع فيتبين تعين
تقرير المسألة غير القول بجوازه
منتهى جواز التخصيص فيه على هذه المسألة وفيه شرح
انما الواحد بجواز التخصيص فيه الى الجمع واحد وفيه شرح
على اقل الجمع اثنان او ثلاثة لكن ذلك فيه بخصوص المادة
ولا يجوز وعلى القول بعدم جواز الانتهاء الى الواحد
والثلاثة كان منتهى جواز التخصيص فيه ستة او ثلاثة جميع
فيكون اربعة او ستة لكن ذلك باعتبار خصوص المادة
فافهم

بابطال الاضافة للجمعية كما ذكره المحشي في اول بحث العموم في الحاشية فيتم على المذهبين لانا نقول على تقدير كونها للعموم
يعني كل فرد كما حققه الشارح يلزم ابطال الجمعية المستفادة بعقل معنى لاعتبار الجمعية ايضا مع ذلك المعنى كما لا يخفى على الناظر لنا ما
وح فلا يتمشى الدليل فيها ايضا الا على المذهب الاخر فافهم   لان التخصيص قصر العام على بعض مسمياته فقد عرفت ان هذا التعريف
على ما حقق في شرح التلخيص لان الجمع عند العموم يتناول المعنى بمعنى جمعية وبعض بمعنى كل واحد فالواحد ما فوقه من جملة
مسمياته عند اللام او الاضافة ولا يلزم ح ان يكون بعضه افراد الجمع نعم لو قيل بالقول الاخر لكان ذلك وجه لكن ينبغي حمل ايضا ابدا وهو
الا منتهيا الى الاثنين او الثلاثة ليس صريحا عدم جواز التخصيص الى ما دونهما بل باعتبار خصوص المادة اذ الواحد فيها الذي هو
منتهى جواز التخصيص على المختار لا يدرجها من كونه اثنين او ثلاثة على القولين في الجمع فهذا لا يدفع القول بكون منتهى جواز التخصيص
هو الواحد كما اذا قيل اعط كلا اثنين او ثلاثة من بني فلان كذا فلا ريب ان منتهى جواز التخصيص فيه هو الاثنان او الثلاثة من تلك القبيلة
لكن ذلك لا يقدح في القول بكون منتهى جواز التخصيص هو الواحد وهو ظ   واما ثانيا فلما قيل انه لا قائل بالفصل فقد
عرفت ان كون المنتهى فيه هو الاثنان او الثلاثة باعتبار خصوص المادة وح فاجراء الكلام في غيرها باعتبار عدم القول بالفصل
كما ترى   واما ثالثا فلان الصواب ان يقول الظاهر ان مراده انه لا بد ان يكون الدليل اخص من الدعوى كيف يجري فيه الدليل اخص
مما جرى فيه الدعوى لان الدليل انما يجري في خصوص الجمع العام والدعوى انما هي في كل عام وح فلا يرد عليه ما اورد
ليس من صيغ العموم في شيء فان النزاع ههنا في منتهى التخصيص في العام بكل من التفسيرين الا ان الفرق وان
عام بالتفسير الثاني وقد خص بواحد وهذا كالمثال الذي ذكرهما الش لاستثناء والترجيح منه العشرة الا تسعة واستثنى
العشرة احدهما وعلى هذا فلا حاجة الى الجواب الذي ذكره ومنه يظهر ان قول الش لم يبق معنى العموم ملحوظا اصلا في موقعه وليس
ينبغي حذفه ليكون في الكلام اشارة الى الجوابين كما ذكره   الش باتفاق المفسرين لا اتفاق فيهم على ذلك بل منهم من قال انه
ومنهم من قال انه ركب من عبد قيس يريدون المدينة للميرة فضمن لهم ابو سفيان جعلا من ذهب ان يثبطوا المسلمين وذكر البيضاوي
او الاثنين في ذلك الاولى لانه قد وضع في التبيان نقلا ثلاثة اقوال اولها عن ابن عباس وابو اسحق انه ركب وثانيهم ابو سفيان

الا المسلمين

الى المسلمين ليجبنوهم عند صرفهم من احد لما ارادوا الرجوع اليهم وثانيها هو ان ليستدي اعرابيا ضمن له ابو سفيان
جعلا على ذلك وثالثها عن الواقدي انه نعيم بن مسعود الاشجعي قاله وهو قول ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام والاصحيه
بانه على القول الاول يسقط الاحتجاج   الش بل المعهود قال في شرح الشرح ينبغي الجمع في صحة اطلاق الناس المعهود
على واحد انتهى ووجهه ان الناس جمع والجمع وان كان معهودا لا يطلق على اقل من ثلاثة او اثنين فان في القاموس الناس قد يكون
من الانس ومن الجن جمع انس واصله اناس جمع عزيز ادخل عليه ال ويمكن ان يقال ان اصله وان كان جمعا لكن يمكن كونه
معبرا عن اصله بالتعميم فيكون يطلق على الواحد ايضا كالاسم حكما بكونه من الانس ومن الجن مع كونه جمع الانس وقال البيضاوي
بناء على ان يكون هو ابن مسعود واطلق الناس عليه لانه من جنسهم كما يقال فلان يركب الخيل وما له الا فرس واحد او لانه انضم اليه
ناس من المدينة واذاعوا كلامه وقال شيخنا ره في التبيان وانما عبر بلفظ الجمع عن الواحد لامرين احدهما ان تقديره جاء
القول من قبل الناس فوضع كلامهم موضع كلامه ذكره الزجاج والثاني ان الواحد يقوم مقام الناس لان الانسان اذا انتظر
قوما فجاء واحد منهم قد يقال جاء الناس اما التعميم الش والاستدلال على التثنية انتهى وانت خبير بان هذا الاطلاق من ابعد ما بين
فالوجه ان قوله يحتاج الى عناية فتامل وكيف كان فلا يدل على جواز اطلاق الجمع المعهود على واحد ولا يدل على جواز
اطلاق العام عليه لان المعهود ليس بعام كما ظهر من حد العام فيما سبق وقيل ان المراد بالعام ههنا اعم مما سبق حيث يدخل فيه
ما يشتمل على الاجزاء كالعشرة فانه عام بالتفسير الثاني والنزاع ههنا في جواز التخصيص في كل من التفسيرين الى الواحد كما ظهر
من تمسك الش بعشرة الا تسعة واستثناء العشرة احدها فالجمع المعهود ايضا عام بهذا التفسير فيندرج   الش
وذكر بعضهم كالقول للعمام ادخل السوق على ان المعروف بان المعرف باللام قد يكون اشارة الى الحقيقة كقولك
الرجل خير من المرأة وقد يكون اشارة الى معهود خارجي نحو ليس الذكر كالانثى اي ليس الذكر الذي طلبت امرأة عمران كالانثى
التي وهبت لها وقد يكون اشارة الى واحد من الافراد باعتبار عهديته في الذهن لمطابقة ذلك الواحد الحقيقة كقولك
ادخل السوق حيث لا عهد في الخارج فان في ذكر ادخل قرينة على عدم ارادة الحقيقة اذ لا يمكن الدخول في نفس الحقيقة فهو

وفيه [illegible]

او التواطؤ وهو كونه مجازا فيه وهو اشهر والظهر   وبينهما فرق لان المستثنى قد يكون فيه انه وان كان بينهما فرق كما
ذكره الشارح لكن كلام الشارح في صحة ما لا يكون المستثنى بعض المستثنى منه مطلقا من غير تخصيص بما يكون من جنسه كيف
ولا انه اصل بحديث كونه من جنسه وعدمه في كلامه وكلام والامدي ايضا في كون النزاع في صحة المنقطع او بطلانه
مطلقا لا في خصوص ما لا يكون من جنسه فانه نص القايلين بالبطلان احتج بان الاستثناء مستعمل ماخوذ من
الثني ومنه تقول ثنيت الشيء اذا عطفت بعضه على بعض وثنيت فلانا عن رايه وثنيت عنان الفرس وحقيقته انه استخراج
بعض ما تناوله اللفظ وذلك غير متحقق ومثل قول القايل رايت الناس الا الحمار لان الحمار المستثنى غير داخلة في مدلول
المستثنى منه حتى يفتقر الى اخراجها وتنبيها عند الجملة الاولى فيه بحالها لم يتغير ولا تعلق لها بها لا او لا واستخراج هذا
الا ضح عام في المنقطع بقسميه ولا اختصاص له بما لا يكون من جنسه فكان التخصيص بما لا يكون من الجنس في عنوان المسئلة
بنا على ان المتصل هو المستثنى من الجنس والمنقطع هو المستثنى من غير الجنس كما ظنه بعضهم كما نقله بعض الايمة
ويمكن حمل غير الجنس في كلامه وكذا في كلام ذلك البعض على غير المذكورين لا على غير الجنس والنوع المنطقي وح يتنا قسمي
المنقطع فتدبر   وقد يكون من غير جنسه والاستثناء متصل ولا يخفى ان هذا التحقيق من المصنف فانه فسر النوع بقسميه
النوع فيكون الاستثناء متصلا ومن الجنس الا فيكون منقطعا ومن غير الجنس فلا محصل لما ذكره من التحقيق وان كان غير
ان الخلاف الذي ذكره الامدي انما هو في هذا القسم فقد ظهر مما نقلنا من كلامه انه ليس كذلك بل هو خلاف اخر بين
الفقهاء في قبول مثل هذا التاويل منه وعدمه لا ربط له بالخلاف الذي نقله الامدي   مردود بما ذكره الشارح في
نظير هذا اتفاق علماء الاعصار على اصحاب العربية في مثل ذلك ليس منفصلا وهو بنا على ما تقدم من الجواز في قبول هذا الاستثناء
ويمكن حمل كلام الشارح على شهرة ما ذكره بين علماء الاعصار فلا ينافي وقوع الخلاف فيه وذهاب بعضهم الى عدم قبوله
على ظهوره في المنقطع فلا يسقط به شيئا مما قرره فتامل   الشارح مثل ما اراد الانفصال الا في كل حال فيه والذي به
مقصود به والمعنى يكون المنقطع امره ومشتملا على ما قدر السراج وليس المعنى ما اراد سببا غير المنقطع ليكون منفصلا معنى

كذا

كذا في شرح الشرح والمراد انه اذا مثل به للمنقطع فلبس المراد ذكره انه لا يحتمل الحمل عليه   الشارح واعلم ان الحق
اشارة الى الدليل على كونه مجازا في المنقطع وذكر ان المتصل هو المتبادر الى الفهم فلا يكون الاستثناء اي صيغته
مشتركا لفظا او موضوعا للقدر المشترك بين المتصل والمنقطع اذ ليس احد معاني المشترك وافراد المتواطي
اولى بالظهور والتبادر عند قطع النظر عن عارض شهرة او كثرة ملاحظة ونحو ذلك كذا في شرح الشرح والمناسبة
في كون التبادر لا يكون مع قطع النظر عن ما ذكره مجازا فتامل   ويعني اللفظ الدال على ذلك اي على الاخراج
والمخرج كالشرط والصفة اي كما انهما قد يطلقان على المعنى الذي هو شرط او صفة وقد يطلقان على اللفظين الدالين
على ذلك المعنيين وهو الامر المفهم بالتعريف هو ما يعرف قولهم ما دل   لا زم لو لفظ ليس الا لفظها اي الصيغة
والمراد ان المخالفة للعام معنى لفظ الاستثناء لا معنى لفظ الصيغة اي الا واخواتها فان معناها على التقدير
التواطؤ هو المخالفة بين ما بعدها وما قبلها لا المخالفة المطلقة ولا يخفى ما فيه لانه لا بعد في حمل المخالفة المذكورة على المخالفة
الخاصة المعهودة فكيف يكون مع ذلك ان يدعي انه لا ينطبق الا على ما ذكره مع كون ذلك المخالفة صريحا في حقيقته سابقا
ومثل هذا من المحشي غريب جدا   وايضا قوله الاستثناء سيجي من الشارح ان مثل ما في القوم الا زيدا بنص
اخراج زيد وزيد المخرج وهو ذات المستثنى ولفظ زيد المذكور وهو لفظ المستثنى وقد يطلق الاستثناء لفظ العد
على كل منهما وقد يطلق ايضا على مجموع ذلك الكلام وتعريفاتهم مختلفة باعتبار ذلك فبعضها تعريف للاول وبعضها للثاني
وبعضها للثالث وبعضها للرابع فينبغي في كل تعريف حمله على ما يناسبه فالمراد هيهنا بالاستثناء وان كان هو لفظ الا
والمراد من الاستثناء الذي وقع موقعا في تعريفهم وهو احد المعاني المذكورة لا مفهوم لفظ الاستثناء وعلى هذا فلا
يصلح على ان النزاع في لفظ الاستثناء حتى في مدلول صيغة الاستثناء وهو ظ   قوله عدم تواطي لفظ الاستثناء
لا يخفى ان المراد انه على تقدير كون المفهوم من حقيقتين مختلفتين لا يمكن تحديدهما بحد واحد نظرا منه حقيقة كل منهما
الى ان يدل على تمام حقيقته لانه لا يمكن تحديد القدر المشترك بينهما ايضا وح فلا يرد ما اورده على انه يمكن ان يكون المراد

احد لقولين انما هو لزعم عدم معنى مشترك بينهما يصلح ان يكون موضوعا للاستثناء والا كان ينبغي القول بوضعه
لذلك المعنى المشترك حتى لا يلزم الاشتراك والمجاز فتامل ولعل المراد انه لا يكون لهما حد واحد كما يخفى ما فيه
والظاهر ان المراد هو ما صدق المذكور من الوجهين فقوله لا شك ان المراد من الاستثناء الخ قد ظهر بما ذكرنا سابقا ان المراد
وان كان هو لفظ الاستثناء لكن ارادة لفظ الاستثناء قد يطلق على الاخراج الذي يفهم من الصيغة وقد يطلق على ذات
المستثنى الواقع فيها وقد يطلق على لفظ المستثنى الواقع فيها وقد يطلق على لفظ المستثنى الواقع فيها وقد يطلق
على مجموع الصيغة واختلاف التعريفات انما هو بذلك لا غير فينبغي في كل تعريف ان يحمل المعرف على ما يناسبه وذلك
لا يقتضي ان يكون التفسيرات تفسيرات لفظ الاستثناء وان يكون النزاع فيه لا في الصيغة وهو ظ بل هو نفس صيغة
مخصوصة فان كونه صيغة مخصوصة لا ينافي جعله مدلولا للصيغة الخ كما سيوقع اولا المبادي نقلا عن المنهي ان اكثر
ما يطلق اللفظ على مدلوله مغاير وقد يطلق المراد اللفظ مثل زيد مبتدا او زيد ثلاثي وقال هناك من هذا الكلام ليبعد
ان يحرز بقوله في كلام معنى مفرد لانه اذا اريد به نفس اللفظ اسمي وذلك لان المراد ليس لفظ الصيغة انما هي ذلك
لانه لو كان المراد ذلك امكن جعل لفظ زيد او لفظ الا بدلا مدلولا له وذلك ظ من قوله ان الخلاف في صيغ الاستثناء
او لو كان المراد اللفظ لما كان لجعلهما وجه فيعلم مما قررناه ان كلام الشرح وشرح الشرح قد ظهر بما بيناه عليك انه لا دلالة في شي
منهما على ما ذكره انه لا يستقيم ذلك في تعريف المص ولا يمكن ان يراد به حد لنفس الصيغة يمكن ذلك ولا محذور فيه وقوله لتم
بل يجب حد كل واحد منهما وكون معناه ما ذكره المحشي لا يبعد عن ذلك فان تحديد كل من صيغة المتصل والمنفصل بما ذكره
يظهر بتحديد مفهوميهما بما يستنبط منه وهو يكفي في تصحيح كلام الشارح واذا تحققت جميع ما تلونا عليك ظهر لك انه لا اضطراب
في كلام الشارح فتدبر الشرح اذا عرفت هذا ثبت مما ذكر من التعريفات لا يخلو عن ضعف ورد الاعتراضات على الجمع وان امكن
دفعها بالعناية فالاولى فان يعرف بما ذكره ثم لو كان ذكره ثانيا اولى منه كما ان عبارته لا يلزم فيه كون الحد لفظيا كما لزم ذلك
في الاول وفيما ذكره وفيه ما فيه كان وجهه انه يكفي في تعريف المعاني الاضافية معرفة ما يتعلق به تلك الاضافة بوجه ما ولا يلزم

تحديد ام

تحديد اطرافهما وح فيكفي فيهما معرفة كون الطرفين هو الا واخواتها ولا يلزم تحديدها فتدبر اذ لا يكفي الخروج بتعريف
الخ لا يخفى ان هذا لا يصح تفسيرا لما فهم ولا يرتبط به اصلا وان ما سبق لا يحتاج الى بيان بل يكفي فيه الحوالة على ما عرفت انفا
فكانه قد وقع فيه تقديم وتاخير من النساخ وكتب ذلك في الحاشية وجعلها لتعقيبها فيه وكانت الارادة هناك فاشتبه على الناسخ
وكتبها هيهنا وح فيكون المراد انه على ما ذكر من وجوب تحديد الاطراف في تحديد المعاني الاضافية لا يصح الفهم من كلام من انه
على تقدير تعريفه الا واخواتها لا يكون الحد لفظيا اذ بمجرد تعريفها لا يخرج الحد عن اللفظية بل لا بد من تعريف الا الخ
ولم يفهم يجب الحكم بكون الحد لفظيا على التقديرين وهو خلاف ما ذكره وفيه انه على تقدير تعريف الا واخواتها بدال
على الاخراج يظهر منه تعريف الا ايضا بكونه دالا على الاخراج وهو يكفي للخروج عن المحذور اللفظية بخلاف ما اذا لم يعرف
الا واخواتها وحمل على الاخوات المشهورة اذ ح لم يعرف الاطراف اصلا ولا يمكن تحديد الغير اللفظي في المعاني النسبية بدون
تعريف الاطراف على ما عرفت فتامل ما بيناه وان يكون النفي مستفادا ويمكن ايضا ان يؤول ان مرادهم بكون الاستثناء في
الاثبات نفيا اتفاقا انه نفي للحكم النفسي وان لم يكن نفيا للنسبة الخارجية وههنا الخ نقول يتحقق النفي ههنا ايضا
ولا يوجب اشتباها فيه وهو ظ انه يصح على مذهب الحنفية كما سيجي وكانه يستقيم على راي الجمهور ايضا بان يكون مرادهم
هناك ان الاستثناء من الاثبات نفي اتفاقا اي نفي للحكم والاستثناء من النفي اثبات للحكم خلافا لابي حنيفة فانه يقول
انه لا يدل الا على نفي الحكم بالنفي فيه ولا يدل على الحكم بالاثبات بل حمل الاتفاق الذي نقلوه على هذا المعنى اظهر من حمله
على الاعم من النفي في الخارج على مذهب الجمهور ونفي الحكم على مذهب الحنفية فافهم ثم لا يخفى ان ما ذكره الشارح من عدم تحقق
النفي اصلا لا يستفاد من كلام المص وليس فيه الا عدم الاستثناء الى الاثبات لسعة وبه يندفع المنافاة فيه بعد ان
يقول مع ذلك بل لانه على نفي الثلاثة كما هو المفهوم عرفا فلا ينافي ما سيجي فتدبر او جعل المعطوف عليه امرا
مقدرا وهو قوله للقطع الخ هذا كلام ركيك فان هذا مذكور صريحا في الشرح فلا حاجة الى تقديره لكن الشارح لم يجعل قوله ولانه
كان نفيا عطفا على قوله ليكون دليلا ثانيا للمدعي بل جعله بمعنى مع انه لو اراد ذلك لزم التسلسل حتى يكون دليلا لطلب

الذهاب اليه وهذا البحث هو ما ذكره من انا نبطل المذهبين فيتعين الثالث واما اذا لم يبطل المذهبان بوجوه اخرى
فلا احتمال لهذا الدليل اذ ربما كان فيهما الثا وفي احدهما ابقاء الالفاظ على معانيها الحقيقية فلا يتعين ان يكون المراد
هو الثالث الا ان يقال انه احتمال باطل اذ بدا على الظهور اذ في الاول التزموا المجاز صريحا وفي الثاني
التزموا وضع اللفظ لمعنى بلا شاهد عليه من اللغة عقلا والثالث لا دليل فيه شيء مما ذكر فيتعين ان يكون هو المراد
والانصاف ان حمل عبارة المتن على هذا الوجه بعيد جدا ونقل شارح الشرح عن جمهور النحويين انهم حملوها
على ان العلم الضروري حاصل بان يسقط الخارج اي المستثنى من المستثنى منه فيعلم ان المسند اليه الباقي بعد الاسقاط وح
تقديره يكون المراد المستثنى منه هو الباقي فلم يتصور ذكر اذ لا خارج ولا اسقاط ولا باقي بعد الاسقاط ولا يخفى
انه كالمصادرة على المطلوب وان في توجيه المتن الى ان انا نعلم انا نسقط الخارج فنعلم ان المسند اليه الباقي اي لا سبيل لنا
الى العلم بان ذا الامر الا بالعلم بالاول وحاصله انه على جميع المذاهب نعلم ان المسند اليه هو الباقي ولا سبيل الى العلم
بذلك الا العلم باسقاط الخارج منه فانه اذا علم ذلك فيكون المسند اليه هو الباقي لا محة واما لو لم يعلم ذلك
فمن اين نعلم ان العشرة مثلا في المثال المذكور مجاز عن السبعة او ان هذا المركب بمعنى السبعة اذ لا دليل له عليه الا
العلم المذكور واذا كان اسقاط العلم الثاني هو العلم الاول فتعين ما هو الا المحتاج اذ على الاحرى الا اسقاط فتدبر
واما جعله دليلا ثالثا فهو القائل بان فيتضح هو الاظهر فانه جعله دليلين على ان يكون عشرة الا ثلثة عبارة عن السبعة
منها خارج عن قانون اللغة وقال التقرير الاول انه لم يوجد في كلام العرب اسم ذكب من تركيب مرجا وجعل اسما
واحدا على طريقة بعلبك فلا يكون عشرة الا ثلثة اسما للسبعة وهو قولنا جعلت اسما واحدا اذ لا يكون مفعولة
مع تركيب اضافي كابي عبد الرحمن وكلام مركب اسنادي نحو تابط شرا وهما وان لا يكون في حكم كلمة واحدة بل الشرة
من اسماء العدد موقوفة الا عجمانا نحو كم بعض فان لكل اسم منها في هذه الصور الثلث حكما في الاعراب والبناء لا استقلال
ونقرير الثاني انه لم يعهد في كلامهم مركب غير اضافي ولا شبيه به كما في اثنى عشر جعل اسما للشيء واحد فقد اعرب الاول منه

والعشرة في قولنا عشرة الا ثلثة معرب على حسب العوامل فلا يكون المجموع اسما للسبعة انتهى ووجه انتفاء صفة
فان حاصل الاول انه لم يوجد في لغتهم مركب من ثلثة الفاظ لم يكن مفعولة من مركب اضافي او اسنادي ولا يكون منشورة
موقوفة الاعجاز وههنا كذلك انه ليس منشورة فظ واما انه ليس مفعولة من احد القسمين فلانه لو كان مفعولة من احدها
لوجب ان يبقى كل اسم على ما كان عليه في اصله من الاعراب والبناء وههنا ليس كذلك اذ يختلف اعراب العشرة باختلاف العوامل
كما في عشرة الا ثلثة واعط عشرة الا ثلثة فانه ترفع العشرة في الاول وتنصب في الثاني ولو كان مفعولة عن اصل لوجب
ان يبقى على اعراب اصله دائما وحاصل الثاني انه لم يجئ في لغتهم مركب من ثلثة الفاظ ولا يكون مركبا اضافيا ولا شبيهه
وقد اعرب الاول والمركب ههنا كذلك فانه ليس مركبا اضافيا ولا شبيها به ويعرب فيه الاول ولا يخفى انه لا بد في
الاول ايضا من قيد انه لا يكون مركبا اضافيا او شبيها به فان الاول في كلامهما يختلف باختلاف العوامل كما ههنا
ولا بد في الثاني ايضا من قيد ان لا يكون مفعولة من مركب اضافي او اسنادي اذ لو كان مفعولة من احدهما جاز تركبه من ثلثة
لكنه قد اغنى عنه بقوله وقد اعرب الاول فانه لو كان مفعولة عن احدهما لم يعرب ولم يختلف العوامل كما ذكره في الوجه الاول
فيرجع مآل الوجهين الى ان المركب الذي لم يكن مركبا اضافيا ولا شبيها به او اعرب بحسب العوامل ليس من لغتهم وبهذا الا وجها واصلا
فجعلهما وجهين تعسف من وجه ولا يخفى ان حمل كلام الشارح على وجه واحد كما قرره المحشي بحيث صدا والثاني بحمل
على وجهين بان يكون الكل انه ليس من لغتهم مركب من ثلثة الفاظ وهو غير مضاف والثاني انه لا يعرب الجزء الاول في
المركب في لغتهم في غير المضاف فقوله وهو غير مضاف قيد فيهما ولو اورد على الاول النسبية بثلاثة الفاظ فهما
ان يقال ان ذلك ليس من لغتهم بل كان لو كان ذلك من المولدات التي لا تكون من لغة العرب بخلاف الاستثناء فانه كلام عرب
انه من لغتهم فتدبر وذكر ان الكناية اي اعاد فيه ذكره وجعل المجرور ارجاع الضمير الى الجزء الاسم في خصوص
هذه الحالة ان الكناية بمنزلة لا عادة لا زيادة فان المسند اليه انما لزم في المرجع واما هو كما يلزم منه فسلا المرجع
والراجع جميعا سواء كان مطلقا او مقيدا بالا ثلثة فيه انه اذا كان مقيدا بالا ثلثة فهو حقيقة فيما كان عشرة قبل

الاخراج وسبعة بعده ولا يلزم ان يكون عشرة بعد الاخراج ايضا وبهذا يتبين جميع ما حققه الشارح ويظهر انه لا غبار
على مختار المصنف فقوله ولا شيء من السبعة حقيقة عشرة ان اراد به انه لا شيء منها حقيقة عشرة افراد لم يخرج منها
الثلثة واما اذا اخرج منها الثلثة وهي السبعة متحدة ولا تفاوت بينهما الا في اللفظ وقوله الاعداد انواع متباينة ثم
ولكن العشرة التي اخرج منها الثلثة والسبعة ليستا عددين مختلفين حتى يلزم ان يكونا نوعين لما ذكرنا من اتحاد حقيقتيهما
وعدم اختلاف بينهما الا في اللفظ فقط وقوله فليكن لفظ العشرة حقيقة في السبعة انما هو في العشرة المطلقة واما العشرة
التي اخرج منها الثلثة فهي حقيقة في السبعة وقوله اما ان يكون هو العشرة الموصوفة باخراج الثلثة فيكون مجازا
في السبعة ثم بل هو حقيقة في السبعة فلا يكون هو مذهب الجمهور ردا قوله واما ان يكون هو الباقي من العشرة بعد اخراج
ايضا ولكن بالمعنى الذي ذكره ورجح فيرجع مذهب القاضي الى ما هو المختار وعدول المصنف عنه بناء على ما هو ظاهره وما
اذا وقع بما ذكره شيخ الوفاق   للقطع بان الجمهور لم يريدوا بالمفردات معانيها وان بعضها في هذا التركيب فيكون الموضوع
هو المجموع من حيث المجموع فقط كما هو مذهب القاضي   اقول تقييد العشرة باخراج الثلثة منها هو الجمهور
على ما ذكره واما على ما حققنا فقد عرفت انه ليس فيه تقييد بما ينافي كونه اربعة اذ ليس المراد العشرة التي اخرج منها
الثلثة وكانت عشرة بعد الاخراج ايضا حتى يستحيل وجودها بل العشرة التي اخرجت منها الثلثة وبقي ما بقي فلا انها
ليست بمستحيلة   كيف يصح قول الشارح العشرة التي اخرجت منها ثلثة عشرة يمكن حمله على انها عشرة بحسب العرف وباعتبار
مفهومها فلا تصدق على السبعة وكذا حمل قوله العشرة بعد اخراج الثلثة وقبلها بمفهوم واحد على انه لابد ان تكون
في الحالين عشرة لا باعتبار ذلك مفهومها فلا تصدق على السبعة وهذا لا ينافي استحالة وجود الشيء بعينه والتحقيق
ان عشرة على ما حققنا لا خاص الحد هذا التحقيق في هذا المقام اذ ليس في العشرة المفهومة الموصوفة شيء يستحيل له نعم
على تقدير استحالة ما ذكره متجه وان لم يوافق ما سبق   اقول على تقدير ان يستعمل العشرة لا يخفى ان حاصل كلام الشارح
الشارح كما ظهر مما ذكره من حاصل كلام حكم بان النزاع بين الجمهور والقاضي في ان الجمهور يقولون ان العشرة

وهو حكم يتبين مجموع المركب وصف المجموع موضوع
بسبعة فيكفي اخراجه [illegible]

الموصوفة

الموصوفة مجاز في السبعة والقاضي يقول انها حقيقة فيها بالمعنى الذي ذكره فيها ولم يرد الجمهور ان العشرة
المفردة في التركيب المذكور مجاز في السبعة حتى يتوجه عليهم ما ذكره من الوجوه في رده وعلى هذا فيفهم منه حقيقة
المذهب الثالث اذ المركب سواء جعل حقيقة في السبعة كما هو رأي القاضي او مجازا فيها كما هو رأي الجمهور لم يكن
بمفرداته في الاستعمال في معنى فان كان هو العشرة فيلزم التناقض وان كان هو السبعة مجازا فيتوجه ما ذكر
من الدليل فيه من مذهب الجمهور فلا بد للقولين من اختيار الاول ودفع التناقض بما حققه المصنف فان لم يكن نزاعهم
ما حققه الشارح في ذلك ظهر فيما استعمل فيه المركب هو السبعة انه هل هو حقيقة فيها ام لا كما ذكره المصنف فيكون ان
لفظيا بل لا بد له في محل النزاع بين الجمهور والقاضي من رجوع احد القولين ولا بد لي فيما جعله المصنف محل النزاع
ان يقولا بمختاره لا يمكن حصرها الا في الثلثة الى غير مختاره هذا ولا يخفى ان ما هذا الا نحو لما ذكره المحشي اذ على ما ذكره
معنى كلام الشارح ان رأي الجمهور هو ان العشرة في التركيب مجموع المركب مجاز في السبعة وهذا لا ينافي ان يكون العشرة المفردة
الواقعة فيه حقيقة في العشرة ويكون دفع التناقض بما ذكره المصنف فيرجع مذهبهم الى مختاره فيها والمصنف لم يتعرض
للعشرة في التركيب اي المجموع المركب بل للعشرة المفردة ولذا حكم بانه لا بد في ذهابهم الى احد المذهبين وعلى هذا
فقد صرح في ارجاع مذهب الجمهور الى المختار في المفردة وكذا في ارجاع مذهب المصنف الى احدهما في المركب بجمع ما ذكره
شارح الشرح من رجوع الاول وليس اما المختار فيما ذكره وكذا لا مسامحة فيما ذكره الشارح من رجوع مذهب المصنف الى احدهما على
التعيين فانه على ما ذكره من ان الحكم على السبعة قطعا مع ما زعمه من ان العشرة الموصوفة ليست بعشرة حقيقة لا بد
من ذهاب المصنف الى احد القولين ولا يتعين احدهما الا على ما حققنا من ان العشرة الموصوفة حقيقة في السبعة الا انه
يقول بالنقول الثلثة كما لا يخفى   الشارح والعشرة بعد اخراج الثلثة وقبلها بالظرف والامر فيه سهل حيث كانت المتصلة
يذكر ويؤنث مع انه مضاف الى المؤنث   الشارح كما يقال بانها اربعة فبان الحكم انها ليست باربعة مجردة واما انها ليست
باربعة صفة انها بالتثنية ظن فلو اعلم ان ما ذكرنا كلاما هو بناء على ان زيادة بالعشرة واخواتها هو نفس الاحاد دون

ذكر ما يدل على كونه مفروض الوقوع وما ذكره من ان الجواب اذا كان بعض ممنوع الوقوع يكون مفروض الوقوع لا يفيد الا
تصحيح تلك العبارة بتكلف عند كون ذلك محقق الوقوع لكن لا يبقى في الاشعار بكون ذلك ابراعيا وجد الدهر الا ان يقال انا
علمنا وقوع ذلك في الحديث ولا يجمل في مثل الشعر عدم اطلاعه فنعلم من ان التعبير بهذه العبارة للاشعار المذكور
فلا وجه لها والجواب عما ذكر من النقض الباردة فالحمل على عدم بلوغ الحديث اليه وعدم تذكره لما هو اكثر من
نسبة ذلك التكلف الى المصنف اليه   فليتامل في قوله ... ان يمكن منع كونه انكارا بعد اقرار بحمل الثاني
على ان الاقرار لا يثبت الا بتمام الكلام والاستثناء من تتمة الكلام فلا يثبت اقرار قبله   هذا لا ينفي عدم جواز
مثل لفظ العدم سهو بوعده يجب عدمه ونقيضه بعدم القابل بالفصل كما يروى لما نقل عن الاحزيد والقاضي في فود احر
ثم الاختلاف في الشيئين ليس بينهما منع الجمع بشيء خبر ان اضعه الاختلاف على ما ذكره سبعة ثلثة منها الاختلاف في
واحد من الثلاثة فقط وثلثة الاختلاف في شيئين منها وهو الاختلاف في النوع مع الاسم او الحكم والاختلاف في الاسم
والحكم جميعا وواحدة ثمانية وهي الاختلاف في الثلثة جميعا والش تبعا للامدي ذكر اربعة منها فالاول منها هو
الثلاثي والثاني هو الاختلاف في الاسم فقط والثالث الاختلاف في الحكم فقط والرابع الاختلاف في الحكم والاسم معا ولم
يذكر مثال الاختلاف في النوع فقط ولا الاختلاف في النوع مع الاسم والحكم فالاول نحو اكرم بني تميم وبنو تميم مكرمون
والثاني نحو اكرم بني تميم وربيعة مكرمون والثالث نحو اكرم بني تميم وبني تميم مو... ولا يخفى ان دعوى ظهور
الاضراب في الاخيرين لا يخلو عن جد واما في الاول فلان الثانية بمنزلة التاكيد لها وما فيكون الاستثناء عنهما وكذا
ادخل في المشتركين في الغرض   الش نحو اكرم بني تميم وربيعة في اختصاصه اي الكرم بربيعة والا فهو من عطف
المفرد   وانما لم يتعرض لاتحاد الجملتين اسما لامتناعه ويمكن ان يقال ان يكون التعرض لم لوجوب اتحادهما اسما
لا تحاد الضمير مع المرجع لكن الموافق لما سبق من جعل عدم كون الثاني ضميرا شرطا للاختلاف في النوع هو ما لا يخفى
كما لا يخفى   فان في هذه المثل الاختلاف نوعا ولا حكما ولا اسما يمكن ان يقال ان ... مثله يتحقق الاختلاف في المحكوم فان

لكن ما لا صد ذكر الاقسام ... ثم الرابع ثم الثاني ثم الثالث ... وافقها اضعف الاستثناء بالجملة على الترتيب المذكور

في الاول هو ضرب زيد وفي الثانية ضرب عمرو واشتراكهما في مطلق الضرب لا يوجب عدم اختلافهما في الحكم اصلا
وهو ظ   لان نقيض الاعم اخص وانما لم يحكم هو بالرجوع الى الجميع في مطلق نقيض الاعم بل قيده بما اذا ظهر
الانفصال والاضراب فحكم بالتوقف فانه من حكم العام الذي ذكره ابو الحسين بالرجوع الى الجميع في غير صورة ظهور
الاضراب بلا توقف اصلا   الش العطف يصير المتعدد كالمفرد فان قيل التوضيح بالمثال المذكور ليس بشيء اذ ليس
فيه جعل الامور المتعددة المتعاطفة بمنزلة مفرد بل جعل كل من الجمل بمنزلة مفرد فقلنا المراد ان تعاطف المفردات
الواقعة موقع الخبر للمبتدا جعلها بمنزلة اسم واحد حتى عاد الاستثناء الى الكل اتفاقا فكذلك تعاطف الجمل يجعلها بمنزلة
جملة فيعود الاستثناء الى الكل والجواب ان ذلك في المفردات وما في حكمها من الجمل التي لها محل من الاعراب او التي وقعت صلة
للموصول او نحو ذلك مما يوجب الاتصال والارتباط وقد يمنع الجواب بالفرق بين المفرد وما هو كالمفرد فان اريد به الالحاق
الصحيح الجامع مع انه قياس في اللغة وان الاستثناء في المثال المذكور انما يعود الى الكل لكون الجملة في حكم المفرد لعطفها على
الصلة كذا في شرح الشرح ولا يخفى انه يمكن تقرير الدليل على وجه لا يرد عليه هذا بوجهين احدهما ان العطف يصير المتعدد كالمفرد وعلى هذا
فلا فرق بين المثالين فكما انه في الثاني يتعلق الاستثناء بالكل اتفاقا لانه بمنزلة مفرد ولا يصح عود الاستثناء من المفرد
الى جزئه فكذا في الاول وهو من تعاطف الجمل فثبت ان الاستثناء فيه يتعلق بالكل والجواب انه ثم في الاول ... يتعلق
الاستثناء بكل من الجمل لكن هذا انما هو في الجمل التي لها محل من الاعراب كما في المثال المذكور والكلام ههنا في الجمل التي ليست
كذلك وثانيهما ان العطف يصير المتعدد كالمفرد وثانيهما ان العطف يصير المتعدد كالمفرد سواء كان المتعدد مفردات او جملا
فلا فرق عندهما اي فلا فرق عندهم بين المثالين في رجوع الاستثناء فيهما الى الكل ولا يرد ذلك الا باعتبار ما ذكروا لا في
من تعاطف الجمل دون المفردات فنقول ان العطف يصير الجمل ايضا في حكم مفرد واحد والاستثناء لا يصح عود الاستثناء
في المفرد الى جزئه فلذا حكموا بعود الاستثناء فيهما الى الكل واذا ثبت ذلك فيجري الحكم في جميع الجمل المتعاطفة والجواب
ان ما ذكر من حكم العطف في المفردات وكذا في الجمل التي لها محل من الاعراب كالمثال المذكور واما في غيرها من الجمل فهو دالكلام

ههنا في غيره ونبّه انه ان العطف يصير المتعدد كالمفرد من حيث ذكر المتعدد فان كان المتعدد مفردات فالعطف يصيرها بمنزلة
مفرد واحد وان كان جملا فالعطف يصيرها بمنزلة جملة واحدة وعلى هذا فلا فرق بين المثالين فكما ان المفردات في الثاني يصير
مفرد واحد فكذا الجمل في الاول يصير بمنزلة جملة واحدة ولا شك ان الاستثناء لا يعود من المفرد الى جزئه سواء كان ذلك الى
مفرد او جملة واحدة فكذا في الجمل المعطوفة التي هي بمنزلة جملة واحدة والجواب ان ما ذكر من حكم العطف انما هو في المفردات
والجمل التي لها محل من الاعراب اما في غيرها من الجمل فلا والظاهر ان الجواب الذي نقله في شرح الشرح … ابو …
انما ان العطف يصير المتعدد كالمفرد بالمعنى الذي ذكر ولكن لا نسلم ان عدم صحة الاستثناء من جزء ما هو كالمفرد انما هو ل
عدم صحته من جزء المفرد فان قيل اذا لم يسلم ذلك فلم حكم بعود الاستثناء الى الكل في المثال المذكور لحسب ان العود
الى الكل لكون الكل في حكم المفرد لعطفها على الصلة فهو لا يقتضي عوده في جميع الجمل المتعاطفة الى الكل فانا نقول لا
في الاحكام قرر الدليل هكذا ان الجمل المعطوف بعضها على بعض بمنزلة الجملة الواحدة ولهذا فانه لا فرق في المعنى بين
اضرب الجماعة التي منها قتلة وسرقة وزناة الا من تاب وبين قوله اضرب من قتل وسرق وزنا الا من تاب في وجوب اشتراكها في
الاستثناء الى الجميع واجاب بقوله وهي غير صحيحة وذلك لانه ان قيل انه لا فرق بين الجملة والجملتين في امر الزمان يكون
واحدا والواحد منكرا وهو محال وان قيل بالفرق فلا بد من جامع موجب للاشتراك في الحكم ومع ذلك فحاصله يرجع
القياس في اللغة ولا سبيل اليه كما تقدم انتهى والظاهر ان مراد المستدل بعدم الفرق هو عدم الفرق في صيرورة المتعدد
في كلا منهما بمنزلة المفرد وح فينبغي التعرض له في الجواب كما فصلنا سابقا في جواب التفتازاني … وما ذكره شارح
من التقرير او لا بجواب هو ما ذكره الآمدي مع اضافة … في كلامه … والحاصل قرر الدليل هكذا ان حرف العطف يصير
الجمل المعطوف بعضها على بعض في حكم الجملة الواحدة لانه لا فرق بين ان تقول رايت بكر بن خالد وبكر بن عمرو وبين ان
رايت بكرين … الاستثناء الواحد عقيب الجملة الواحدة راجع اليها فكذا ما صار بحكم العطف بمنزلة الجملة الواحدة
انتهى والظاهر ان في قوله وبكر بن عمرو اختصارا والمراد رايت بكر بن عمرو حتى يتعدد الجمل والا فهو انما جملة واحدة فتا

عنه بانكم

عنه بانكم ان ادعيتم انه لا فرق بين الجملة الواحدة وبين الجمل المعطوف بعضها على بعض كان قياس احدهما على الآخر
قياس الشيء على نفسه وان سلمتم الفرق بطل التمسك بالجامع انتهى وهو قريب مما ذكره الآمدي والاوضح في الجواب ان يقال
ان المسلم هو عدم الفرق بينهما في مضمون الجملتين ومفادهما لا عدم الفرق بينهما اصلا وح فيجوز ان يتعلق الاستثناء
في المتعدد الى الاخيرة بخلاف الواحد فيجب تعلقه بكل الجملة لا ببعض اجزائها بناء على ان عدم الفرق بينهما في المضمون ايضا
انما في بعض الاستثناء كالمثال الذي ذكره ولا يجري في كثير من الموارد … فتامل فكما … قال كون العود الى البعض محتملا
ظهوره فيه لا يخفى ان المستدل لا يلزم ان يدعي ظهوره فيه بحسب اللفظ حتى يرد ما ذكره بل يكفي ان يكون مراده كلامه عليه انه اذا كان
العود الى البعض محتملا يلزم العود الى الجميع وح فلا يرد عليه الا ما ذكره بان قوله انه اذا ادعى ذلك فلا يرد عليه الا هذا
الايراد ولا تتجه ما ذكره بقوله اقول فالظاهر ان يستفسر عن ان مراده هل هو ظهوره في العود الى الجميع بحسب اللفظ فيرد
هذا الايراد او لزوم العود اليه بالدليل فيورد الثاني فافهم بانه لما كان ذكر في سائر المتعلقات هو ابدا على عدم الخلاف
ونفلوا بين المتعلقات بالجميع وقد ذكر بعض المحققين من اصحابنا ان الخلاف في الجميع لكن قد جرى عادتهم بعرض الخلاف
في نفس الاستثناء ثم يشيرون في باقي انواع المخصصات الى ان الخلاف فيها كالخلاف في الاستثناء وسيد المرتضى ره في الذريعة
على ما صار اليه في الاستثناء من الاشتراك فان الاستثناء على سائر المتعلقات من جملتها … اذا قال ضربت غلماني واكر
جيراني واخرجت بكونه قائما او في الصباح ومساء او في مكان كذا احتمل ما عقيب ذكره من الحال او ظرف الزمان او المكان ان يكون
في المتعلق جميع ما عدد من الافعال كما يحتمل ان يكون المتعلق ما هو اقرب اليه وليس مع ذلك ان يقطع بجملان العامل
عقيب ذكره الكل او البعض لا بدليل غير الظاهر فكذلك يجب في الاستثناء والجامع بين الامرين ان كل واحد من الاستثناء و
والظرف الزمانية والمكانية فضلة في الكلام لا يستقل بنفسه … انتهى والظاهر عندي ان الخلاف في الجميع يكون …
البحث عن خصوص الاستثناء والحاصل ان … على الطائفي … المذاهب لا يخفى ان هذا الدليل لو تم لدل على بطلان
القول بالوقف ايضا فانه انما يبطل القول بالعود الى الجميع فلا يحتمل ذلك قولا وحد للتوقف فيه بمعنى لا ندري انه حقيقة

كان في العموم منطلقون الا زيدا استثناء متصل لكون زيد داخلا في الحكم مخرجا عن حكم الانطلاق فيصح الاستثناء
سواء جعل المستثنى منه بحسب اللفظ هو القوم او الضمير المستتر في منطلقون بناء على الاقرب وان جعل الصفة
في المستثنى اظهر وليس المراد ان المستثنى منه لفظا هو القوم المبتدأ واذا جعل المستثنى ضمير منطلقون فمعنى الكلام
ان زيدا داخل في الذوات المحكوم عليهم بالانطلاق فخرج عن حكم الانطلاق كما في قولنا انطلق القوم الا زيدا وكذا
الكلام في الاية الكريمة كذا في التلويح ومن هذا يظهر ان من جعل المستثنى منه هو الفاسقين او ضميرهم جعل ذلك
بحسب اللفظ ويؤول الحاصل يرجع حقيقة الحكم المستثنى منه هو اولئك فان الذوات المحكوم عليهم بالفسق هو
اولئك وما اجاب بعضهم عن الاعتراض المذكور بان لفظ الفاسق اما ان يكون بمعنى الفاسق على الدوام او بمعنى من صدر
عنه الفسق في الماضي او من قام به الفسق في الجملة فعلى الاول التائب ليس بفاسق لقضاء الشرع بان التائب ليس
بفاسق حقيقة ومن شرط الاستثناء المتصل ان يكون الحكم متناولا للمستثنى على تقدير السكوت عن الاستثناء
وهذا هو مراد وجه المذكور بعدم تناول الفاسقين للتائبين محلا ومنطلقون فانه يدخل فيه زيد على تقدير
عدم الاستثناء وان اريد الثاني او الثالث فلا يصح اخراج التائب عن الفاسقين لانه فاسق بمعنى صدور الفسق
عنه في الماضي او في الجملة لانه قاذف والقذف فسق ولا يخفى سخافته فان اللازم من شمول الحكم للمستثنى على تقدير السكوت
عن الاستثناء هو شموله بحسب ظاهر اللفظ لا شموله بحسب الواقع ونفس الامر والا لم يصح استثناؤه صدر وقال ان
الذين يدعون من التائبين وهم حكم عليهم بالفسق فلو استثنا التائبين يفهم منه شمول الحكم للتائبين ايضا وهو يكفي لاتصال
الاستثناء ولا يقدح فيه عدم شمول الحكم له في الواقع بل لا بد من ذلك ليصح الاستثناء والامر في مثال المنطلقين كذا الاستثناء متصل
كذلك وهو ظاهر واعترض في التلويح على الجواب المذكور بمنع عدم دخول التائبين في الفاسقين بالمعنى الاول ومنع عدم صحة
اخراجهم عن الفاسقين بالمعنيين الاخيرين ولا يخفى ان المنع الاول متوجه بناء على ما ذكر من ان المراد به دخولهم في الفاسقين
لولا الاستثناء دخولهم في الذوات المحكوم عليهم بالفسق اذ ظاهر ان التائبين داخل فيهم فلو اريد بالفاسق الفاسق

على الدوام

على الدوام فلا بد من استثنائهم ويكون الاستثناء متصلا واما المنع الثاني فكانه لا اتجاه له اذ لا يصح اخراج
التائب عن الفاسق الذي صدر عنه الفسق في الماضي او قام به الفسق في الجملة ضرورة صدوره عنه في الماضي الا ان
يدعي ان التوبة تمحو عنه الفسق بالكلية حتى كانه لم يصدر عنه الفسق اصلا وهو مشكل جدا ومما لا يستفاد من
كلامهم كما نقلنا عنهم من التوجيه الاول ولكون الاستثناء المذكور منقطعا فقد ذكر انما هو من ذات كانت
فاسقة في بعض الاوقات فقد ظهر لك مما قررنا سابقا انه لو كان الاستثناء من ذات كانت فاسقة في بعض الاوقات وان
صح تناول الفاسق للتائب لكن لا يصح اخراجه عنه الا ان يدعي الدعوى التي اشرنا اليها وقد عرفت حالها ومع ذلك
فهما يحكمان بعدم دخول التائب في الفاسق المذكور فلم يصح الاستثناء من هذه الجهة فالصواب ان يقال انه استثناء من الذوات
المحكوم عليهم بالفسق على الدوام لعدم شمول الحكم لهم مع دخولهم في المحكوم عليهم هذا الا ان المراد بالمحكوم عليهم المفهوم هو
الا الذات كما ذكره المنطقيون وعلى تقدير كون المراد هو الذات فلا يفهم منه الا الذات المبهمة المتصفة بالوصف المذكور
وح فلا يصح الاستثناء من الفاسقين او ضميرهم اذ المفهوم منهما ليس الا الذات المتصفة بالفسق وهي لا تتناول
التائب ولا يفهم لها خصوصية اخرى حتى يتصور دخول التائب فيها وخروجه عن الحكم لانا نقول ان الامر بحسب ظاهر اللفظ كما ذكرت
لكن قد عرفت من ان حمل الاستثناء على ذلك ان تكلف فيه بلا فائدة فجعل المستثنى منه هو الفاسقين او ضميرهم بحسب ظاهر اللفظ
لكن حمل الاستثناء عليهما على الاستثناء عما حكم عليه بالفاسقين فيرجع حقيقة الى الاستثناء من اولئك فيصح اتصاله
فتامل واقول في لزوم التناقض في الاول وان مواد النفي والاثبات ليس من شيء واحد من شيئين وكانه لا تناقض
فيه فالصواب ان لا يجعل المحذور الا التعريف وقيل ان التناقض لازم باعتبار انه يلزم ان يكون الاثنان في ذمته في الواقع وليس
فيها معا لانا اذا قلنا على عشرة الا درهما لا اثنين وجعل الاثنين راجعا الى العشرة فمعناه ان الاثنين ليس عليه واذا رجع الى
الا بعده لزم ان الاثنين عليه وهو تناقض وفيه انه لا يفهم من الكلام ما عليه وما ليس عليه الا بعد تمام الكلام ولا يفهم ذلك عند كل
استثناء وبعد تمام الكلام لا يفهم منه الا كون الست عليه ولا تناقض لعدم تصور استثناء الاثنين لغوا فليس المحذور الا ذلك كما

ذكرنا الشارح وهم يعدون الفرق في غير موضع كما على التالي في باب التنازع واعمال الباقي التي بعده دون الضمير وعود

ضربته الى عمرو في مثل ضرب زيد عمرا وضربته وتعيين شيء للتقابه عليه في مثل ضربت شيء سعدي والطالاق لا استدل

الفعل في مثل طست لزيد قائم الى غير ذلك كما في شرح الشرح وبه يثبت الحكم في اسماء الاعداد لكونها نصوصا

فبعيد البعيد ولا يخفى ما فيه فان كونها نصوصا لا ينافي ان يتعقب بشيء يفيد اخراج بعضها فلا يقبل بحكم الاول

اللهم الا ان يقال سوق العبارة منع سكتة في هذا القول وليس كذلك فهو خطأ الشارح بل عندنا ان وضعه للجميع اي انه

يجوز وضعه للجميع اذ عندنا ذلك فرض ان نقول بالقول الاخر وتنازعهم وقولهم مع جواز وضعه جواز وضعه للجميع

الاول قد الخصم بناء على ذلك اي على نفي تلك الاحتمالات فهو ضابطا الى نفيه بل يكفي ما يدل على نفي مذهب الخصم ووافق

ذلك ولا يخفى انه لا يجد دليلهم على صحة مذهبهم في الواقع لقيام ذلك الاحتمال لكنه ولو قالوا انا لتواطئ الخصم بهذا الدليل

الا عند والديه على ان التواطئ خير من الاشتراك على ما هو المشهور ثم لو تنبيها بخصم القول في العود الى الاخيرة او الجميع

واصدرت العمل بالاشتراك بعد القولين لا يكون التمسك بناء على ما سنرى من التفصيل المختار عند المص في تلك المسئلة هذه

بان التواطئ قوله فانه لا يجوز اصلا انه بعد والاشتراك لموافقة كل وضع لاصل القولين فتأمل واعلم ان الصاحب المعالة في

المسئلة بحقيقة طويل الذيل ولكن ليس شيء كالتطويل بما لا طائل من نظر اليه فلنا ادعوا عموم الشرح ولم يرد عليه او

الشارح الاستثناء من الاثبات نفي اتفاقا فقد جعل بعضهم هذا الاتفاق دليلا على المذهب الاول في الاستثناء وبطلان المذهبين الاخرين

اذ فهم ما ادلالة على النفي في المستثنى بل على السكوت عنه وهو الذي المذهب الثاني لا غير وجره وكذا على المذهب المختار على ما حققه

الشارح واما على ما حققه الشارح من احكام قولهم لا بد من اثبات النفي في المستثنى وان قالوا بالاستثناء بعد الاخراج فلا شبهة [illegible] الدليل

المذكور عليهم فتدبر اذ قد مر في المذهب المختار هذا على ما ذكره الشارح من تحقيق المذهب المختار ذلك وقد عرفت ان كلام المص

لا يدل عليه ان يذكر الا ان الاستثناء لم يقع الا الى النسبة وهو يدفع التناقض واما انه لا يستفاد منه نفي فليس في كلامه ما يدل عليه فلقد قال الدلالة

على نفي الدلالة فلا بناء على ما ذكره هنا وكون [illegible] بعد الاخراج لا يستلزم الا ان الاستثناء لم يقع الى النسبة بل الى السبعة لا يستلزم

علم

عدم دلالته على نفي الشفقة بل لا ريب في ظهوره في ذلك النفي عرفا فما نقل من اهل العربية دليل على كون ذلك هو الوضع اللغوي

فلا يبعد ان يكون مختار المص هنا كما ذكرنا بقرينة ما ذكره هنا لا ما فيه انه هو ما اختاره الحنفية على ما حققه الشارح

فيه اشارة الى انه على المذهب المختار هنا كما لا يصح انه ما نقلوه هنا من الاتفاق على كون الاستثناء من الاثبات نفيا دليل على

المختار لا يفهم الا اثبات الحكم للباقي بعد الاستثناء واما نفيه عن المستثنى فلا اذ لا يفهم على المختار في الموجبات الا الحكم الخارجي

في الباقي وفي السوالب الا حكم سلبي فيه فلا يفهم النفي والاثبات في المستثنى اصلا كما هو مختار الحنفية وان جرى هذا

على قياس ما حققه الشارح هنا كان في الاثبات لكن قد عرفت ان كلام المص لا يدل عليه فلا يبعد بقرينة ما ذكره هنا ان

يكون في الموجبات الاسناد الى الباقي والنفي عن المستثنى وفي السوالب النفي عن الباقي والاسناد الى المستثنى ويكون مستنده

فيما نقل عن اهل العربية لا لزوم ذلك من الاستثناء والنفي المذكور فيدفع التناقض ويطابق ما ذكره هنا

فتدبر التوفيق لا يرد ان المراد لكون عدم الحكم لا ان الحكم بالعدم فمرادهم بالنفي الذي هو الحكم بالعدم ما هو لازم اي عدم

الحكم بلا تأويل قال التأويل بعض مكابرة وكلامهم لا يقبل التأويل واما التوفيق بين ما في كتب الشافعية

يمكن التوفيق بينهما بحمل النفي في كلامهم على ما يعم نفي الحكم اي عدم الحكم في المستثنى ويطابق ما في اصول الحنفية مما

ذكره في وجه التوفيق فيرد عليه ان التعميم الذي ذكره لا يفيد في تصحيح ذلك الحكم كليا اذ في بعض المواد ليس النفي مقتضى

المقوعة الخارجية ايضا كما اذا كان الحكم بالجواز او الاباحة اذ ليس النفي في نحو ... المستثنى مقتضى المقوعة الخارجية

ايضا لا يخفى ثم هي هنا بحث في هوان ما ذكره الشارح لا يتعدى الى النزاع في هذه المسئلة ليس الا في الاخبار كما

يشعر به لفظ الاثبات والنفي فلا يضر عدم تاتي ما ذكره في الانشاء بل التوجيه هنا ان ما في قولهم اكرم القوم الا زيدا

عليه بعدم ايجاب الاكرام بل هو في قولهم لا تهن القوم الا زيدا محكوم عليه بعدم النهي عن اهانته كذلك الى ذكر

الجواب عن البحث الذي ذكره لا يخفى ان بحث الشارح في التوجيه الذي ذكره الشارح على مذهب الحنفية لا يتاتى

ان ليس في النسبة خارجية فيلزم على ما ذكره ان يكون بين الوجهين فرق وفيما في محل الفهم المستثنى في

في الجواب يختار الشق الاول وبين ان الاقرار بوجوده تعالى ونفي وجود اله غيره تعالى لعله مرتبة من الترتيب للتوحيد مناط

الاسلام ويكتفي بها عن اكثر العوام وان لم يعلموا الى امكانه سيما مع الغفلة عنه وعدم الشعور به وبا ضمنا فلا يضر عدم

دلالتها عليه ثم بعد القول بكفاية ذلك في اصل الاسلام لا يبعد ان يقال يشير ما الى ما يتضمن البعض نفي امكان اله غيره تعالى

لبقصده بها الموحدون الكاملون ويترتب عليها المرتبة العليا من الاجر والثواب المترتب على التوحيد لكن بهذا القدر

لا يندفع الاشكال عن الحنفية فانه على ما يعلم لا دلالة لها على وجوده تعالى اصلا والقائلون بدون الاقرار به لا يتم شيئ من مراتب

التوحيد ثم انه يمكن ايضا ان يختار الشق الثاني ويبين ان نفي وجود اله غيره تعالى يستلزم نفي امكانه اذ لو اتصف فرد من افراده بالوجوب

الوجود يوجد ضرورة فاذا لم يوجد علم عدم اتصافه به ثم لم يتصف بجواز الوجود لم يكن ان يتصف به لاستحالة انقلاب ضرورة

وعكس ايضا يختار الشق الثاني ويبين انه فظاهر ما ذكرنا من استحالة الانقلاب ان امكان اتصاف شيئ بوجوب الوجود يستلزم

اتصافه بالفعل وهو مستلزم لوجوده بالفعل بالضرورة فاذا استفيد منها انتفاء وجوده تعالى استفيد وجوده ايضا لكن الكلام

بوجوب تجويز ان يكون واجب الوجود متكثرا في الوجه ان هذه الاستدلالات مما يخفى على الاصحاب العامة

بيان ومن هاهنا علم الكثير تلفظ بها بذلك غيره كالاسيما في صدر الاسلام فلو اعتبر في التوحيد الاقرار بوجوده تعالى او

الالوهية غيره فيهم واعترافه بهذه الكلمة الطيبة الحكم باسلام مشكلا جدا فالظاهر ما ذكرنا اولا من الاكتفاء في التوحيد بالنسبة

الى كثير من الناس خصوصا في اوائل الامر بالاقرار بوجوده تعالى ونفي وجود اله غيره كما هو ظاهر الكلمة الطيبة وان لم يظهر منهم

الاعتراف بنفي امكان اله غيره خصوصا اذا كان ما اقر به مستلزما لذلك ايضا وان لم يشعروا به فكانهم قد اعترفوا به في ضمنه والجملة

فالحكم بالمسلم الاجمالي بما هو الخوض الدين وان غفلوا عن بعض تفاصيله ولا استبعاد في كفاية ذلك بالنسبة اليهم فتامل وبعض

المحققين بعد ما اورد الشك على تقدير قالوا وذهب المحققون الى عدم الاحتياج الى الخبر وان الا الله مبتدأ وخبره

لا اله كان الاصل الله اله فلما اريد الحصر زيد لا والا ومعناه الله اله ومعبود بالحق لا غيره وانت خبير بان حمل التركيب

على هذا الوجه كما نقله عن المحققين ليس بعيدا بل المستفاد من امثال هذا التركيب ليس الا هذا او ما يرجع اليه اذا المفهوم

من قوله

من قوله لا كاتب الا زيد ليس الا حصر الكاتب في زيد بمعنى عدم اتصاف احد بالكتابة الا زيد فملخصه كما ذكره ان زيدا كاتب لا

غيره وليس مفهومه انه لا كاتب موجود او ممكن او ما اشبه هذا الا زيد وان كان بعضها لازما لذلك لكنه لا يجدي في

دفع الشك المذكور فانه اريد بالاله المعبود بالحق كما هو ظاهر كلام هذا القائل فلا يفيد نفي تعدد الواجب اصلا وان اريد به واجب

الوجود وان اريد حمله بالفعل على الله دون غيره فلا بد له على الوجه من نفي وجود اله غيره تعالى بالفعل ولا

على نفي امكانه وان اريد حمله بالامكان عليه تعالى دون غيره فلا بد له على وجوده تعالى بالفعل فلا بد في دفع الاشكال على

هذا البعض من التمسك باحد ما ذكرنا من الوجوه فتدبر وفي كتب الحنفية ان ذلك من كلمة الشهادة وقد ذكروا هذا

في جواب اصل الدليل وهو انه لو لم يكن الاستثناء من النفي اثباتا لم يكن لا اله الا الله تتم به التوحيد فاجابوا بان دلالة

على التوحيد ليس بما ذكر بل بالاشارة كما ذكره المحشي واورد عليه ان في اعترافا بمذهب الخصم فانه لا يدعي انه لا يفيد

الاثبات بطريق الصيغة بمعنى ان يكون المنطوق لا جل ان يدعي انه مدلول اللفظ واجيب بان محل الخلاف هو اطراد هذا الحكم

اعني كون الاستثناء من النفي اثباتا وثبوته بطريق الاشارة في هذه الصورة لا يوجب الاطراد لانتفائها في مثل

لا صلوة الا بطهور وانت خبير بان ما ذكروه في توجيه الاشارة يجري في مطلق هذا التركيب اذ يجري مثله في مثل لا

صلوة الا بطهور ايضا فلا وجه لمنع الاطراد بناء على انتفائه في مثله فالوجه ان يقال ان بناء الجواب على ان مذهب الغير يلتبس

بكون الاستثناء من النفي اثباتا لكن ذلك بحسب الوضع اللغوي كما هو ظاهره فكانهم علموا ان ذلك من مذهب الغير يلتبس

بالقاعدة المذكورة في تقرير الجواب المذكور ولا يسلم قول المورد فانه لا يدعي الا ذلك او نقول ان بناء الجواب على مقدمة

اخرى قد ذكروها ولم يذكروها هنا وهو ان معظم الكفار كانوا اشركوا في عقولهم وجود الاله ثابت في فيغني

الغير لزوم منه وجود الاله اشارة فالمراد بالاشارة عندهم بضميمة المقدمة المذكورة اذ بها يحصل لفظ

بكون الحق بل من نفي لوجود الرب وعلى ان اللفظ يتبع لاعم الاغلب فالاهم اليه ذكر في توجيه الاشارة بحمل

اللفظ اللغوي يكون نفيا لا لوجود الله تعالى ولولا ذلك لا مكان ان يكون ذلك الاستثناء والحكم في الباقي باعتبار عدم حكم بالنفي

ولا يكون دفع ذلك الشك المذكور
الا بالحمل منه
[illegible]

فيه كا باعتبار حكم بالوجود وكيفما كان فلا ريب ان الجواب المذكور نعسف والظاهر ان كلامنا على وجوده كوي يجب البحث فيه
على ما هو المختار فلا معنى للاستثناء اى لنفي المستثنى منه واستثناء خصوص المستثنى منه اذ كل صلوة فهي صلوة
حقا سواء كانت بطهور او بغير طهور ليست بصلوة حقيقة بناء على ان الصلوة حقيقة في الصحيح همنا فيصدق
انه لا صلوة حاصلة الا الصلوة بطهور فانها لم يكن بطهور لم يكن صلوة حقيقة فلا يحصل الصلوة بدونه قوله فكذا في
الشروط فيه ما فيه فانه لا يصح ايراده على انه للافادة فانه لا يفيد الا صحة مثل هذا الكلام في باقي الشروط ايضا مثل ان
لا صلوة الا بالقبلة ولا صيام الا بنية ذلك في كلام الشرع وقولهم لا صلوة الا بطهور لا يقتضي عدم اجراء ذلك
في سائر الشروط وهو ظ ولا يفيده تحقق الثبوت اى تحقق الثبوت كليا في المستثنى في قولهم لا وجد بغير في
الصلوة الا الا قتران بالطهور فان الاقتران بصحة كليا فيتحقق فيه الثبوت كليا الذي يلزم في الاستثناء من النفي وانما لا
يفيده ذلك لان آخر ولعل معنى قولهم هذا فصدق فيه لا يستلزم صدق هذا وفيه انه لا بعد في حمل هذا على ذلك بان يكون المراد انه
يثبت الوجود انما يتوقف ثبوتها على وجوده لا ان يكون الوصف مستقلا في افادة ثبوتها فان الحاصل ذلك فهو بمنزلة قوله لا
معتبر في الصلوة الا الاقتران بالطهور كما قال الشارح فلا وجه فلا قال لا وجه يمتنع ثبوتها الا بهذا فلا اشكال في كلامنا وانما الاشكال
في النفي كما ذكره واما انه يحصل بالطهور وفيما قال انه الالفاظ عليه انه مكابرة فان المتبادر منه حصوله
في الجملة ثم ربما يستعمل مثل هذا التركيب فيما لم يتحقق ايضا ولا يبعد التزام كونه مجازا فيه بقرينة التبادر المذكور
حيث قال بعد ما على ما نقله وقد ذكر هذا في تقرير دليل الحنفية والظاهر انه ليس المراد بما ذكره المحشي من عدم لزوم تحقق
الصلاة حتى يتم الجواب الذي ذكر من عدم لزوم تحقق كليا كما يشعر به قوله لا يلزم الثبوت مطلقا وكذا في ان
الا ظرفيا تناما يتم تحقق الثبوت في الجملة فليحمل فيما لا يتحقق فيه الثبوت اصلا على المجاز على المعنى الوجه الذي قدرنا المراد في
التقدير الثاني لا يقتضي عدم تحقق الثبوت اصلا ايضا بل يكفي فيه ثبوت الاشتراط في المستثنى وهو حاصل لكونه لا الا
قوله الشهرة انه لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط لزوما كليا الخ فان الظاهر منه لزوم الحصول بحصوله في الجملة كما ذكرنا

لانا نقول كلما يفتقر في وجوده المحشي الى كان معلولا لا يخفى ان ما يفتقر في وجوده الى شيء انما يلزم كونه معلولا لذلك
الشيء على تقدير وجوده وهذا انما ينافي كونه واجبا بالذات ولا ينافي كونه ممتنعا بالذات فلا يلزم امكانه الذي
هو المدعى الا ترى ان اجتماع النقيضين او النقيضين المجتمعين يفتقر في وجوده الى كل منهما مع انه ممتنع بالذات فان
قلت لو كان الممتنع بالذات معلولا لشيء فيكون عدم علته علة لعدمه وهذا انه علة لعدمه فيلزم اجتماع العلتين المستقلتين
على معلول واحد شخصي قلت لعل علة عدم علته لعدمه يكون مشروطا بعدم علية الذات له كما قيل في اعدام اجزاء المركب
ان كلا منها علة مستقلة لعدم المركب بشرط الانفراد فاذا اجتمع عدة منها لم يبق استقلال الآحاد ويكون العلة المستقلة
مجموعها او نقول علة العدم ح هو القدر المشترك بين ذاته وعدم علته والامر الكلي لا يصلح ان يكون علة لوجود شخصي بناء
على ان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد فالعلة لا بد ان تكون في مرتبة المعلول فوق مرتبة العلة واما عدم صلاحيته لعلية عدم شخصي ايضا فغير ظاهر
المحقق لو كان علة عموم المعلول عدم احد علله اى القدر المشترك بين ذلك العدمات وهو كما لا ينافي كون علته
مستندا الى امر خارج عن ذاته فان القدر المشترك بين ذاته وغيره خارج عن ذاته فلا يكون ممتنعا بالذات لانا نقول
يكفي في كونه ممتنعا بالذات كون ذاته علة العدم مع الانفراد ولا يقدح فيه عدم عليته له اذا اجتمع مع شيء آخر يصلح هو ايضا
علة لعدمه فيصير العلة ح هو القدر المشترك بينهما وفيما ذكره انه على ما ذكره المحشي تبعا للمحقق الطوسي ط ثراه من ان
عدم العلة ترجح الحكم بنفي عليته وجوده او لنترجح وجود المعلول فيتقدم المعلوم عن ان يكون عليته ولا نترجح حقيقة من العدم
في العدم فالامر الظاهر انه لا تاثير من عدم العلة حقيقة بل المؤثر الحق في الذات فلا يبقى في الحقيقة اجتماع علتين مستقلتين
لكن الذاهب في هذا الوهم اول من يرد انه لا يحكم باستقرار وجود الممكن الى المؤثر فيه لكن تحكم بذلك في عدمه لانا ذلك الحكم
على ان وجه طرفي الممكن فيستحيل ترجح احد المتساويين بدون مرجح فكما لا يمكن ترجح وجوده على عدمه بدون مؤثر فيه مرجح
له فكذا لا يمكن ترجح عدمه ايضا على وجوده بدون مرجح له وذلك ان مجرد علة عدم وجود علة الوجود لا يخرجه عن التساوي
ولا يصح مرجحا للعدم ما لم يكن له تاثير في العدم فتأمل قوله لا يبقى شيء وهو فيما امكن تحققه شرطه الخ وقد عرفت المشادر

فعلة العدم المركب ايضا عدمه وهو عدم
احد اجزائه اى القدر المشترك
بين عدمات الاجزاء
منه
ره

والمحقق في حواشيه على حواشي التجريد جعل
ذلك هو السر في الفرق بين العدم والوجود
في تجويز كون علة العدم كليا مع كون معلوله
عدما شخصيا كذا في الوجود ولا يخفى
انه يرد على هذا القول ايضا مثل الوهم الذي ذكر
كما ذكرنا لكن بناء عليه يصير تجويزه
اظهر فتدبر منه
ره

النظم لكنه تكلف جدا فتأمل   ويستفاد في كلام هذا القايل توجيه اخر لشرح اعلم ان ظاهر القايل وهو الابهري
بعدما وصل الاستثناء المفرغ في التقدير الاول بما ذكره قال واذا كان كذلك يشكل لانه يصدق بعض الصلوة صلوة بلا طهور
كصلوة فاقد الطهورين فيكذب السلب الكلي وبظهور ورود هذا الاشكال لم يتعرض له انتهى وهذه العبارة الحاشية تحتمل وجها
اخر لكلام الشيخ لا فهمه المحشي حتى يرد عليه ما اورده بل غرضه توجيه ما ذكره الشارح من الاشكال الذي على كلا التقديرين
مع انه لم يذكره في التقدير الاول الا انه يظهر المعنى لا يكون الصلوة بلا طهور صلوة ولم يبين وجه الاشكال فيه فوجهه
بان وجه الاشكال فيه انه ينتقض بصلوة فاقد الطهورين فانها صلوة مع انها بلا طهور لكن الشارح لم يتعرض له لظهوره
وعلى هذا فلا اتجاه لما اورده المحشي عليه اصلا لكن الحكم بظهور هذا الاشكال تعسف على انه لا يتوجه الا على مذهب
من حكم بوجوب الصلوة على الفاقد وصحتها واما على مذهب من يقول بسقوط الصلوة عند فقدهما ويقول بوجوب
صورة الصلوة عليه مع وجوب قضائها عليه عند وجدان الطهور لعدم كون ما فعله صلوة شرعية فلا يرد النقض
والمذهب بين الحنفية عدم الوجوب ونقل قولا [illegible] بالاجر ولم ينقل القول الاول فيما كما هو مذهب اهل السنة وجمع
منهم ذلك ويكون بناء كلام القايل عليه فتدبر   اقول الوجه في توجيه الشارح ان تركه لا يخفى ما فيه من التكلف والتعسف
ثم بعد ذلك لا يخفى سخافة ما اورده من الاشكال على التقدير الاول لظهور [illegible] حمل الصلوة على الصحيحة فيبعد من مثله
الغفلة عنه   والا فكيف يتصور صدور هذا الغلط من مثله كان نسبة السهو اليه اهون من التوجيهات المذكورة
بيان ذلك انه اذا قيل لا يخفى ما فيه فان المستثنى هو ذات الصلوة المقترنة بطهور فانها صلوة حاصلة ولا اشكال فيه
ولا ضرورة تلجي الى [illegible] الاستثناء المقيد حتى يرد الاشكال فكيف وحاصل هذا التقدير ليس الا انه لا يصح الصلوة
الا مع الطهور وظاهر انه لا مجال للاشكال فيه   والشارح المحقق [illegible] المعنى انت خبير بانه لا ينبغي نسبة هذا
النظر [illegible] المحقق مع ما كان له من النظر الدقيق والفكر العميق   يظهر صحة ما قررنا من قول القايل لا يخفى
ان يراد في هذا القول لما كان [illegible] فلا يمكن جعله مستثنى منه واستثناء زيد [illegible] الا بالتاويل المذكور والصلوة

ثم فيه

ان عدم وجوب الاداء عليهم اختلفوا في وجه
النقض عليه عند وجدان الطهور فذهب
جمع منهم الى وجوبها وبعضهم الى
عدم وجوبها منه
رحمه

ثم فيه كلام الصحيح لجعله مستثنى منه واستثناء الصلوة بطهور منها فوجوب التاويل فيه فذلك لا يوجب التاويل فهذا ثم
حتى يرد عليه الاشكال وهو ظ   الشارح ان كان يثبت بوجه غير هذا الوجه اى لا يكون نوع صحة غير هذا الوجه دخل في ثبوتها
فيلزم نفي جميع الصفات المعتبرة اى يلزم عدم اعتبار شيء منها اذا حصلت مع الطهور انما قيد بذلك لانه لا يلزم عدم
اعتبار شيء منها في الصلوة لان اعتبار تلك الصفات انما هو في الصلوة الصحيحة لا مطلقا فاذا لزم عدم اعتبارها اذا حصلت
مع الطهور في [illegible] تكون صحيحة بمقتضى الحديث المذكور يلزم انه لا يعتبر في صحتها شيء اخر غير الطهور ويمكن دفعه
بحمل الكلام على انه لا يثبت بوجه غير الطهور ثبوتا ناشيا عن الطهور لانه لا يتوقف ثبوتها على شيء اخر اصلا وح فلا
اشكال   الشارح والذي عليه ارباب المعاني   اذ لم يدخل العلم في الحيوة الخ عكسه لم يدخل الحيوة في العلم
ان المعتبر دخول المستثنى في المستثنى منه والمستثنى ههنا هو الحيوة والمستثنى منه هو العلم وقال الابهري انما
قال يتبين على ان ذات المستثنى اذا كان داخلا في الذوات التي صدق عليها المستثنى منه كان المستثنى متصلا واما
المستثنى اما باعتبار المفهوم كما اذا كان المستثنى منه نوعا وجنس من المستثنى نحو جاءني انسان وحيوان الا زيد
واما باعتبار الحلول اما في المستثنى منه او المستثنى كما اذا كان عرضا عاما نحو جاءني عالم الا زيد واما باعتبار
دخول [illegible] باصل الاعتبارين كما اذا كان المستثنى منه جمعا انتهى وفيه تكلف والاظهر انه من طغيان القلم   الشارح
فقيل انه استثناء منقطع لا يخفى انه لا يظهر للاستثناء المنقطع فيه معنى محصل ثم ما ذكره من التعليل مبني على ان يكون
المستثنى هو الحيوة والطهور وقد تبين فساده وانه لا بد فيه من احد التقديرين ومعه يصح الاتصال ولا حاجة الى الحمل
على الانقطاع مع كونه ضعيفا وخلاف الاصل وما ذكر في وجه البعد مبني على ان كلا التقديرين لا يرد ولذا لا يكون استثناء مفرغا
وكذا القول بانه لا يقول بكونه منقطعا ح في الجواب اصلا [illegible] فالاولى ان يفصل ويقال انه ان جعل المستثنى منه هو الحيوة
والطهور فقد عرفت انه لا يكون كذلك على انه ح لم يكن للانقطاع ايضا معنى محصل وان [illegible] التقدير فلا حاجة الى الحمل على
الانقطاع مع كونه ضعيفا وخلاف الاصل لا يصح الحمل عليه لانه يصرح باستثناء مفرغا الحاضر ما ذكره فتدبر   الشارح

ولذلك لم يجز نصبه اي ولكون الاستثناء المفرغ استثناء متصلا لا منقطعا لم يجز نصبه اي كما بل يعرب بحسب العوامل
كما ذكره النحاة اذ لو كان منقطعا لجاز نصبه قطعا اتفاقا بل يتعين عند الاكثر كما ذكروه ولذلك ايضا يقدر في
الاستثناء المفرغ بقدر الضرورة عام يناسب المستثنى كما صح فيما جاءني الا زيد فتنبه وله لم يصر متصلا كما ورد في المثال
المذكور من التقدير الثاني اولم يجعل متصلا المتقدم لم يجب نصبه بما يرد ذكره وقال الفاضل الابهري اي لاجل انه استثناء
مفرغ لم يجز نصبه هذا اذا كان تقدير الكلام لا صلوة الا صلوة بطهور لانه لو كان المستثنى من المذكور وهو اسم لا لجاز نصبه
على الاستثناء ورفعه على البدل من محل اسم لا اذ يمتنع الابدال من لفظه لانتقاض النفي بالا لكنه لم يجز نصبه اذ الرواية
بالرفع اما اذا لم يقدر شيء يكون هو المستثنى بالحقيقة ويكون المستثنى بطهور نفسه فلا وجه لنصبه البتة وقد وقع
الاتفاق على رواية الرفع لا يمنع جواز النصب كيف وقد ذكر المص في شرح المفصل عن بعضهم انه يجوز ان يجمع القراء
على قراءة غير الاقوى فكيف لا يجوز ههنا اتفاق الرواة على الاقوى انتهى وحاصله ان الاستثناء ههنا مفرغ
التقدير بل بغير ذكرنا اذ لو قدر لا صلوة الا صلوة بطهور ليكون استثناء من المذكور وهو الصلوة لجاز نصبه ولم يجز ذلك
ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان ما ذكره في وجه عدم جواز نصبه من ان الرواية فيه بالرفع في الفصيح اذ الرواية فيه بطهور مع
ليكون استثناء من المذكور وهو الصلوة لجاز نصبه لم يجز ذكره ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان ما ذكره في وجه عدم جواز نصبه
من ان الرواية فيه بالرفع في الفصيح اذ الرواية فيه بطهور مع الباء فلا يعلم منها رفع المقدار او نصبه واما ثانيا فلانه انما
يدل على ان الاستثناء فيه ليس استثناء من المذكور وهو لا يقدح فيما نقله عن البعض بل من انه استثناء منقطع فلا يصلح
لرد ذلك وقال شارح الشرح ولذلك لا يجوز نصبه يعني بان يترك الباء والا فلا يتصور النصب وظاهره انه حمله
على التعليل لكون الاستثناء المذكور مفرغا كما حمله الابهري وقوله يعني بان يترك الباء يعني لم يجز ترك الباء في حكم
او لم يجز نصبه على تقدير ترك الباء وعلى التقديرين فلم يبين وجه عدم الجواز ولعله علم ذلك من استقراء موارد استعمال
مثل هذا التركيب ولم يبين انه وجه كون ذلك عدم جواز النصب دليلا على كونه استثناء مفرغا لا منقطعا

ولعله

فنقول لا ضربت الا زيدا وما ضربت الا زيدا
وما مررت الا بزيد منه
رد
يشعر بانه حمل كلام الشارح على عدم جواز النصب في صورة [illegible] تقدير المستثنى كما ذكره اذ لو حمل على عدم جوازه فيما لو كان المستثنى هو بطهور نفسه [illegible] تقدير فلا يجوز النصب البتة [illegible] فلا يصلح [illegible] لا يدل على ما ذكره [illegible]

ولعله جعل ذلك وجه ما ذكرنا والحامل على الظهور ويمكن ايضا حمل الكلام على انه جعل التعليل تعليلا لكون الاستثناء
المفرغ متصلا لا منقطعا كما ذكرنا ويكون غرضه من المعنى الذي ذكره ان جواز النصب فيما نحن فيه انما هو في صورة ترك
الباء وبالجملة فكلامه قاصر عن تحقيق مراده فتدبر وقد استدل به في التنقيح للحنفية بقوله تعالى وما كان لمؤمن
ان يقتل مؤمنا الا خطأ هو كقوله وما كان له ان يقتل مؤمنا عمدا لانه لو كان له ان يقتل خطأ لانه يوجب اذن الشرع
به ولا يجوز اذن الشرع بالقتل الخطأ لان جهة الحرمة ثابتة فيه بناء على ترك التروي ولهذا يجب فيه الكفارة ولو
ما صح جعله ما وجبت الكفارة قال وهذا دليل تفرد بايراده وهو قوي دليل على اهل المذهب والشافعية حملوا
الاستثناء على المنقطع صونا عن هذا لكن الاصل هو المتصل انتهى واعترض عليه شارح الشرح في التلويح بان كون الاصل
في الاستثناء هو الاتصال لا يفيد الجواز ان يعدل عنه بقرينة عدم ظهور ما يصلح استثناء منه قال والا وجه ان
الخطأ الا خطأ مفعول له او حال او صفة مصدر محذوف فيكون مفرغا والاستثناء المفرغ متصل لانه معرب على
حسب العوامل فيكون من تمام الكلام فيفتقر الى تقدير مستثنى منه عام مناسب له في جنسه ووصفه انتهى فيما ذكره
من الوجه الاوجه نظر اما اولا فلان كون الخطأ مفعولا له او حالا او صفة مصدر محذوف لا يوجب كون الاستثناء مفرغا
انما يوجب ذلك اذا كان على احد الوجوه المذكورة للمحذوف [illegible] بل يجوز ان يكون المعنى ولكن قد
خطأ اي بسبب الخطأ او حال كونه خطأ او قتلا خطأ فيكون معنى الكلام انه ليس له ان يقتله مطلق ولكن قد يقع ذلك
خطأ فيكون منقطعا وتخصيص ذلك بالخطأ مع انه قد يقع عمدا ايضا للتنبيه على قبح وقوع ذلك ممن هو في النحو
وقوع هذا ويمكن الجواب ايضا بحمل الاستثناء على المتصل ومنع كون جهة الحرمة ثابتة في الخطأ ايضا لما روي من
[illegible] عن هذه الامة من الخطأ ووجوب الكفارة فيه لا يدل على حرمته وترتب العقاب عليه اذ يمكن ان يكون من قبيل ربط [illegible]
باسبابها ولو سلم فانما يسلم فيما لو وقع فيه تقصير التروي وقد يقع الخطأ مع عدم التقصير اصلا ولو سلم ان الخطأ
ايضا مطلق فيمكن ان يكون المعنى ليس من شان المؤمن ان يقتل مؤمنا وان يقع منه ذلك الا خطأ فلا يفيد الا ان وقوعه

الظاهر ان الشرط بالاصطلاح المذكور هنا هو اللفظ لا المعنى واما باصطلاح النحو فالظاهر ان الشرط هو اللفظ
كان بحثهم عن الالفاظ ثم لا يبعد من ذلك المسامحة وتفسير الشرط بالملزوم لا لفظه في الحاشية بان يراد به اللفظ
الدال على الملزوم هذا ثم ان النحاة وان فسروا الشرط بالملزوم هذا ثم ان النحاة وان فسروا الشرط بالملزوم والجزاء
باللازم لكن قد صرح نجم الائمة بالتعميم فيهما حيث قال الشرط عنده ملزوم والجزاء لازم سواء كان الشرط سببا
كما في قولك لو كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا وشرطا كما في قولك لو كان لي مال لحججت الى اخر ما ذكره وعلى
هذا فما ذكره في الاتقان لا يوافق اصطلاح النحويين صحيح في ان المراد بالشرط اللغوي هو الجملة والكلام
تصريح فيه بذلك اذ لا يبعد حمله على انه صار استعماله بعد عرفي السببية غالبا وانه قد يستعمل بعد ذلك فيما هو شرط
شبيه بالسبب وح فلا اشكال في التعميم المذكور الخ وقد يستعمل في شرط اه مراده كما فهم من المترتب لو استعمل
في غير السبب فانما يستعمل في شرط شبيه به ولا يستعمل في مطلق الشرط ومن هذا ظهر ان قول المحشي في بيان
العكس وجوده غير مستلزم لوجوده وكذا في عدمه غير مستلزم لعدمه لا يخلو عن شيء اذ الشرط المذكور
وجوده مستلزم لوجود المشروط وعدم المشروط مستلزم لعدمه كما لا يخفى نعم يشبه هذا انه ارتجاع السبب
الشرط والغالب في هذه الشرط هو سببية فكيف يقسم الشرط بالمعنى المذكور اليه الا ان يكون انقسامه باعتبار
القسم الثاني الذي قد يستعمل فيه ان يكون بين القسم الثاني والقسم الثالث فهذا القسم عموم من وجه او يقال اعراضهم عن
هو عن السبب الذي لا يكون شرطا لغويا فانه لا يطلق عليه الشرط باعتبار سببيته واما اذا جعل شرطا لغويا فلا
يطلق عليه الشرط باعتبار سببيته واما اذا جعل شرطا لغويا فيصدق عليه الشرط بهذا الاعتبار ثم هنا بحث
اخر وهو انهم عدوا الشرط من المخصصات المتصلة والظاهر ان الشرط الشرعي والعقلي الذي لم يجعل شرطا لغويا
ليس منها فالمخصص منه ليس الا القسم الثالث فلا وجه لتقسيمه الى القسمين الاولين الا ان يكون المراد تقسيم مطلق الشرط
الى الاقسام الثلثة اعني القسم الثالث منها مخصص متصل واما كونه ذلك على الظهور وفيه تعسف والظاهر ان اطلاق اللفظ

الشرط كذا في شرح الشرح وقوله تعبير بتعريف الشيء بمثله اذ ما لم يعرف الشرط لم يعرف السبب اذا عرف وذلك عرف
الشرط اللغوي فاعرف ما يستلزم وجوده وجود شيء اخر هذا الكلام بناء على ما ذكره الشارح من انه يستعمل على ما
في السببية وقد يستعمل في الشبيه بالسبب واما انه لا يكون نفسه مستلزما لنفي ذلك الشيء فعدم من بلا النظر الشرط
اللغوي انتفاء الحكم عند انتفائه نظرا الى الاستثناء عن الاثبات نعم ربما كان فيه ايهام مع ان لا دلالة على الانتفاء بل على
السكوت نظرا لما ذكره الحنفية في الاستثناء واذا استعمل في السببية فلا يدل على الانتفاء عند انتفائه اذ بانتفاء السبب
لا يلزم انتفاء المسبب لا بالقول لما كان الظاهر انحصار الانتفاء عند الانتفاء لان استعماله في السببية فيكون الظاهر حصر
سببية خاصة فيكون انتفاء السبب فيها موجبا لانتفاء المسبب بان يحصر سببه في انتفاء السبب عند لا تخصيصا يستلزم انتفاء
المسبب وانما لا يستلزم ذلك عند تعدد السبب ولهذا لم يتبع في الغير ان الاستثناء في المتصل المتطفون لم يعتبروا
في المتصلة الا كون المقدم ملزوما والتالي لازما لم يعتبروا كونه شرطا بمعناه اللغوي فلذا حكموا بانه لا ينتج الا وضع
المقدم ورفع التالي وهذا لا ينافي ان يكون ظاهر الشرط بحسب اللغة انتفاء المشروط عند انتفائه لكنه عدم لا يبحثون
عن المدلولات اللغوية فكون الشرط في المتصلة دالا على الانتفاء المذكور لا يقدح فيما ذكروه اصلا ولو كان المقدم
شرطا بهذا المعنى فان المقدم شرط والجزاء مشروطه بحسب اللغة لا بحسب اصطلاح المنطقيين فانهم كما ذكر لم يعتبروا
فيه الا كون المقدم ملزوما والتالي لازما لم يعتبروا شرطيته فما ذكروه في الانتاج مبني على اعتبارهم لا على الدلالة اللغوية
فتسميته مدخول ان شرطا مبني على هذا الاصطلاح قد عرفت ان مدخول ان بحسب اللغة شرط بهذا الاصطلاح لكن المنطقيين
لم يعتبروا اشتراطيته واعتبروا فيه مجرد السببية والشرح لم يحكم الا بكونه شرطا لغويا فلا يراد عليه بان يكون
المراد من الشرط مدلوله وسماه هذا كان كافيا لا محل لتوهم ان يكون مراده بكون مدخول ان شرطا كونه لفظا شرطا
بل ان المراد كونه ما صدق عليه الشرط فلعله ضرب من المسامحة والظاهر انه وقع سهوا في العبارة والصحيح ان يكون الخ
من مدخول من مع لوله وسماه فان مدخوله حقيقة هو اللفظ والظاهر انه ليس شرطا بل الشرط هو مدلوله وسماه

لشرعي

على القسمين الاول والثالث باشتراك اللفظ والتعريفات المذكورة انما هي للمعنى الذي ينقسم اليه التقسيم لمفهوم

والشرط اللغوي معنى آخر وهو من المخصصات المنفصلة والشرط يطلق عليها باشتراك اللفظ ففي كلامه خلط

بين المعنيين وفي كلامهم على ما ذكر ان جعل المقسم ما يسمى شرطا في الجملة كما ذكره المحشي بعيد جدا فتأمل

الشرح وقد يستعمل في شرط شبيه بالسبب الفرق بين المثالين باعتبار ان الطلاق بيد الزوج فلم يجعله سببه

كما هو كلام مجرد دخول البيت من غير مدخلية شيء آخر فيه اصلا واما المثال الثاني طلوع الشمس لا يصلح

سببا مستقلا لاضاءة البيت ضرورة توقفها على كون البيت له منفذ يدخلها الضوء فلا بد

من جعله على انه قد حصل جميع ما لا بد منه في اضاءته سوى طلوع الشمس فان طلعت فالبيت مضيء اذ لم يبق لاضاءته

شرط لم يوجد غيره فافهم الشرح ولذا اي ولانه يستعمل فيما لم يبق الا هو لم يكن استعماله في ذلك في مجرد شرطية

وانه ينتفي الحكم عند انتفائه فلا يمكن الحكم بكونه مخرجا لغير الداخلين اذ لغير الداخلين لم يشملهم الحكم عند

انتفاء شرط آخر فيهم وقوله لدخول العبارات اشارة الى ان دخول المخرجين في الحكم لولاه انما هو بحسب اللغة البتة او

لم يدخلوا بحسب العقل او الشرع كالوقف بجواز ان يستغنم وجمهور الشافعية كما نقلوا في شرح الشرح زعموا ان

قوله فلا اشارة الى كون الشرط مخصصا او عبارة على ما يستلزم تعينه نفي امر ولا يخفى ان ما ذكره الشارح اقرب الى الظاهر

ولا يبعد ان يكون قوله فلذلك يكون سهوا من الناسخ وكان الاصل فلذلك يكون اشارة الى القسم الثالث يكون الا

ان جعل الشرط من المخصصات انما هو باعتبار هذا القسم الثالث فانه يخرج به الخارج ما ذكره فافهم الشرح ان تقدم

من الجزاء جزء او جزآن اي كل الاجزاء فقدم على الشرط فهو اجنبي بما فيه من الفساد لا جزء لما بعده من الشرط لكنه دال

على الجزاء المحذوف وفيه اشارة الى ان الجزاء في مثل ان دخلت الدار اكرمك هو الجملة الشرطية بكمالها لا مجرد الجزء

كذا في شرح الشرح ومراده ان فيه لم جزء الجزاء اشعر بان الجزاء ليس بخبر فيدل على انه اختار مذهب المنطقيين

حيث ذهبوا الى ان الحكم في القضايا الشرطية انما هو بين المقدم والتالي وهما المحكوم عليه وبه في الشرطيات ولا حكم

فيقتضي

في شيء من الطرفين بل الفصل كالجزاء فيهما ليس بخبر بل الخبر هو تمام القضية كما يشعر به كلامه وزعم اهل العربية

الى رجوعها الى الحملية وان الجزء الاول في القضية هو الجزاء والشرط قيد بمنزلة الحال والظرف وقال السيد الشريف قدس سره

الحق هو الاول وفي تصديق الشرطية مع كذب التالي في الواقع وكلا لو كان الخبر هو التالي لم يتصور صدقها مع كذبه ضرورة

استلزام انتفاء المطلق انتفاء المقيد في كلام اورده المحقق الدواني وفي نقله المحشي ورد في حواشي التجريد

فلو اردت الاطلاع عليه فارجع اليها الشرح والا لو لم اي شابها مستقبلا على ما هو الحق عند كون الشرط ماضيا

حتى ان صاحب الكشاف جعل اتفاق النحاة على ترك الجزم بمنزلة الممتنع فاستدل بوقوع تود في قوله تعالى وما عملت من سوء

تود على ان ما موصولة لا شرطية كذا في شرح الشرح ولو كان الشرط مضارعا نحو ان تكرمني بدخول الدار فيجب الجزم عندهم

ولما كان الشرط في المثال المذكور ماضيا اقتصر الشرح على ما ذكره الشرح لا منافي الاطلاق فانه يدل على تخصيص دليل

على قيد لا ولي انعم كما قال وان المراد بالمطلق المقيد الشرح وفرع عليه ان ثابت يعني لا يستقل لفظ الشرط

جزمه واطلق القول بانه لا يستقل لمعنى مقيد للشرط حيث يدل على ان هذا المستقل مقصود التعليق

بالشرط واطلق القول بان المذكور جزاء والحق التفصيل وهو انه جزاء معنى ليس بجزاء لفظا كذا في شرح الشرح

الشرح على غير الداخلين هذا هو الصحيح وفي اكثر نسخ المتن على الداخلين وهو سهو لكن قوله كالصفة بلا بدل على

ما هو الصحيح يكون التشبيه في اصل افادة القصر وان تفاوتا في المقصور عليه كما سبق في الشرح ان المخصصات منها ما يخرج

المذكور كالاستثناء والغاية ومنها ما يخرج غير المذكور كالشرط والصفة والبدل الشرح وقصره على البعض بصيغة

الماضي عطف على المانع اي هو الذي منع وقصر ومنعه بعض مطلقا لم ار فيما رأيته من الكتب انهم مع قولهم بالمنع

مطلقا ما يقولون في التوفيق بين عام وخاص وردا متعارضين هل يقولون بكون المتأخر ناسخا مطلقا او يتوقفون

مع جهل التاريخ او ان لهم طريقا آخر وذكر في المحصول انه يجب ان يكون الخاص ... لم ار هذا في المحصول وفي هذه

المسألة فلعله ذكره في موضع آخر انما يتصور في فعل خاص للنبي عليه السلام مع قول عام فيه سهو ولا الكلام في تخصيص الكتاب

بالمحصنات من المؤمنات اللاتي يكن في الاصل مؤمنات وارتددن عن الاسلام وذلك ان قوما كانوا يتحرجون من العقد
على من اسلمت عن كفر فبين سبحانه انه لا حرج في ذلك فلهذا افردهن بالذكر قالوا ويجوز ايضا ان يكون مخصوصا
بنكاح المتعة وملك اليمين فان عندنا يجوز على ما فانه وقد روى ابو الجارود عن ابي جعفر انه منسوخ بقوله
ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن وبقوله ولا تمسكوا بعصم الكوافر انتهى كلامه   انتهى قال الذهبية مشركة
للتثليث وعزيره كقوله تعالى وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله الى قوله سبحانه عما
يشركون وقد يستدل لابطال بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فافهم   انتهى
فلان ذلك الخاص على مدلوله قاطع فيه انه انما يكون قاطعا لو لم يحتمل النسخ واما مع احتماله فلا قطع به كيف والنسخ
ليس الا تخصيصا في الازمان كما ان التخصيص تخصيص في الافراد فلا بد من التمسك بما ولو بالتخصيص فليتمسك به او كما
فتامل   انتهى الا ان التخصيص اوسع من النسخ خصوصا من النسخ الذي كان لبعض الحكم وهو ظ   انتهى
فلان النسخ رفع والتخصيص لا رفع فيه هذا الوجه لا يخلو عن ضعف والتعويل انما هو على الوجه الاول
الفظ اللخاص بالكلية والجمع بينهما امكن اولى لا يخفى ان الحمل على النسخ ايضا ضرب من الجمع والغاء احدهما بالكلية
الذي يحكم العقل بامتناعه الجمع عليه هو الالغاء بالكلية نعم الجمع بالتخصيص اظهر من النسخ لشيوعه وقد يقال
ذلك دليل مستقل فتدبر   فيكون دليلا اخر من جانب المصنف فتامل تاما والا فلان الظاهر ما نزل هو الكتاب
فلا يلزم منه الا كونه مبينا للكل ما في الكتاب ولا يلزم منه تبيينه لغيره ايضا واما ثانيا فلانه لو سلم عموم
ما نزل فلا يلزم منه الا ان لا يكون هو غير مبين لما نزل في الجملة ولا يلزم منه كونه مبينا باي وجه اتفق
اذ لعله لا يجوز البيان ببعض الوجوه ومما كان البيان بالتخصيص من ذلك هذا مع انه لا يلايم قوله تعالى تبيانا [illegible]
ثم يتوهم هذا الدليل فيها ووجه الابهري بما حاصله ان حاصل هذا قوله تعالى تبيانا لكل شيء معارضة لا
بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فيكون دليلا على مختاره فيها بالبصرى دليلهم وهو قوله تعالى لتبين للناس

ما نزل

لو صحت رواية ابي الجارود لصحت الرواية التي
نقلت في نزول الآية وكذا في
الاتفاق الذي ادعاه
صاحب الكشاف
منه
ره

ما نزل اليهم دليلا على مختاره نظرا لان المعارضة هنا كان يكون الحكم بضعف تلك المعارضة اذ لا يلزم من كون الكتاب
مبينا للكتاب ان يكون مخصصا لان العام لا يستلزم الخاص ولا يخفى ان هذا النظر الايراد الثاني الذي اورده
ههنا وانه لا يلزم حمل المعارضة هنا على ما حملها حتى يرد عليها ذلك بل يمكن ان يكون المراد مجرد ان الاية
الثانية تعارض الاية الاولى فلا يمكن التمسك بها فيجب الجمع بينهما بما ذكره وعند ذلك يسقط الاستدلال
بها فتامل   انتهى لان قوله تعالى تبيانا لكل شيء يرد عليه نظر الايراد الثاني الذي اوردنا على استدلال
المحشي بقوله لتبين للناس فان كونه تبيانا لكل شيء لا يدل على جواز كل نحو من البيان فلعله لا يجوز البيان
بعنوان التخصيص ويمكن دفعه عن المصنف بدعوى القطع بصحة مثل هذا البيان لو لم يكن مانع من خارج
ولا يتوهم مانع ههنا سوى احتمال عدم جواز كون القرآن مبينا فدفع ذلك بقوله تبيانا لكل شيء وكذا لا مانع
يتوهم هنا سوى احتمال عدم جواز كون شيء غير القرآن مبينا للقرآن فدفع ذلك بقوله لتبين للناس وعند
هذا يندفع ايراد الابهري ايضا على المعارضة التي نقلوا حملها على ما حملها عليه فافهم   انتهى فالحق جوازه
اي مطلقا وبه قال جمع من اصحابنا ايضا منهم العلامة ره وحكى المحقق عن الشيخ وجماعة من العامة انكاره
وهو مذهب السيد المرتضى ره فانه قال في اثناء كلامه على انا لو سلمنا ان العمل بها قد ورد الشرع به لم يكن
ذلك دالا على جواز التخصيص بها وقال المحقق ره الى التوقف لكنه بناه على منع كون خبر الواحد دليلا على
الاطلاق لان الدال على العمل به الاجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة فاذا وجدت الدلالة القرآنية سقط
وجوب العمل به والاقرب بناء على جواز العمل بالخبر الواحد انه ان حصل به باعتبار صحة سنده وتعدده [illegible]
من القرائن ظن اقوى من الظن الحاصل من العام بتناوله ذلك الخاص يجوز التخصيص به والا فلا اما الاول فلان العقل
يحكم بوجوب العمل بالراجح عند تعارض الادلة الشرعية واما الثاني فلانه ان كان الظن الحاصل من العام اقوى
اقوى فظاهر وان تساويا فالعمل بالقران الذي لا شك في جوازه ارجح من العمل بالخبر [illegible]

من الشك ووهوظ   الشرح وقد خص بقوله عم نحن معاشر الانبياء الخ فقد فصل اصحابنا رضوان الله تعالى عليهم القول
في هذا الباب بما كان يزيد عليه في مصنفاتهم في الاصل فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع اليها   الشرح الجواب انهم اجمعوا اثبات
الاجماع على ذلك بمجرد ما نقل عنهم من بعض التخصيصات بالخبر دونه خرط القتاد اذ لم يثبت اطلاع الكل عليها وكذا
عدم انكارهم كيف ومن جملة ما نقل الحكاية الثانية ووجود المنكر فيها معلوم فضلا عن العلم بعدم المنكر وكذا
لابد من العلم بعدم باعث لهم على عدم الانكار من تقية ونحوها والى هو فيما نقلوه من الموارد   الشرح
الجواب انما رده لتردده في صدقها وكذبها انت خبير بان التردد في الصدق والكذب جار في مطلق الخبر الواحد
مع العلم بالصدق لا مجال لانكار التخصيص به فلا يتجه هذا الجواب نعم لو علل رده بظن كذبها لكان متجها وكذا
على ما اخترنا من التفصيل لو علل بعدم ظن بصدقها ويمكن حمل التعليل المذكور على هذا فافهم   ولا يخفى ما في
بين عبارة المتن والشرح من عدم المطابقة فان عبارة المتن تفيد ان المانعين مطلقا وابن ابان والكرخي كلهم
تمسكوا بالدليل الثاني الذي ذكره الشرح للمانعين لكن المانعين اكتفوا به وابن ابان والكرخي زادا عليه فقالا ان
العام قطعي لم يضعف بالتجوز والحاصل ان المانعين منعوا مطلقا باعتبار ان العام قطعي والخاص ظني ولا يجوز
تخصيص القطعي بالظني وهما لم يمنعا من تخصيص القطعي بالظني مطلقا بل اذا لم يضعف بالتجوز فاذا ضعف به
بجواز تخصيصه بالظني لكن الضعف عند ابن ابان انما هو اذا خص بقطعي متصلا كان او منفصلا وعند الكرخي
انما هو اذا خص بمنفصل سواء كان قطعيا او ظنيا وحاصل الجواب الجميع منع الاصل المشترك بينهم وهو كون العام
قطعيا فلا يجوز تخصيصه بالظني فان العام وان كان قطعي المتن فهو ظني الدلالة فيجوز تخصيصه بالظني سواء ضعف
ام لا واما تقرير الشرح فهو ما ترى ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان ما نقل عن ابن ابان انما يصلح حجة لو اعتبر مفهومه وهو
انه لو لم يخص بدليل مقطوع يكون العام قطعي الدلالة فهو في سند واما ثانيا فلان كلامه يفيد ان الكرخي قال
بما قال به ابن ابان وزاد عليه مع انه لم يكن على ما ذكره فان ما ذكره زيادة على ما ذكره انما نعرف على ما ذكره ابن ابان

بل في كل منهما زاد على ما ذكره انما نعرف زيادة غير زيادة الاخرى واما ثالثا فلان قوله والجواب ما تقدم اراد به
ما ذكره شارح الشرح ان التخصيص وقع في الدلالة وهي ظنية وان كان المتن قطعيا ولا يخفى ان هذا انما يحسن على تقدير
المقام كما ذكرنا واما على تقرير الشرح فلا يحسن لانه بما طوله ليلهما على ما قرره لم يجب بقطعية المتن حتى يندفع بما ذكره بل منع
الدلالة القطعية اذا لم يخص بمقطوع على ما نقله عن ابن ابان وعدم صرفه عن حقيقته على ما نقله عن الكرخي فلا بد في دفعه
من التعرض لنفي الاول وعدم مدخلية الصرف عن الظاهر وعدمه اذ لم يكن الدلالة قطعية فلا يحسن الا لنفي كون مجرد
التخصيص في الدلالة وانها ظنية فتدبر   الشرح والجمع اولى من الخ بطلان هذا على اطلاقه ثم بل فيه تفصيل
ياتي في مبحث المبين على ذلك التفصيل فالظاهر ما اخترنا من التفصيل هنا وما نقلنا عن السيد من منع
جواز التخصيص بها وما نقلنا عن المحقق من ان الذي لا نزاع على العمل بها انما هو الاجماع على استعمالها فيما
يوجد عليه دلالة فكان ينبغي جوابهما بان من في سنوح حال لزم حجية خبر الواحد يظهر منها حجية ما افاد منه
ظنا قويا سواء في التخصيص وغيره وسواء وجد فيه دلالة اخرى ام لا فتامل   وان كان ذلك النص
علم بالقياس عرضه دفع ما يعلم توهم ان الاجماع لا يلزم ان يكون عن نص بل قد يكون مستنده القياس
كما مر في مبحث الاجماع فلا يمكن الحكم بتضمنه نصا البتة فدفع ذلك بان القياس ايضا يتضمن نصا وهو نص
الاصل وبيان ان القياس دال لتنبيه على الفرع ايضا بالاشارة والا فالقياس ليس حجة عليحدة مثبتة للاحكام
بل حجيته عندهم باعتبار ما ذكر هذا وانت خبير بانه لا حاجة الى هذا التحقيق ولا باس للقول بكون الاجماع
مخصصا بالحقيقة اذ الاجماع لما كان حجة عندهم بل لا يهم الدال عليه بزعمهم فهو يصلح مخصصا نعم لا بد له من مستند
عندهم وهو كلام اخر ولا يلزم منه ان يجعل المخصص هو ذلك المستند دون الاجماع بل الاستناد
الى الاجماع اولى لكونه حجة قطعية عندهم بخلاف مستنده اذ قد يكون ظنيا هذا على طريقتهم واما على طريقة
اصحابنا فالاجماع حجة مطلقا للتخصيص وغيره باعتبار تضمنه لقول المعصوم والعلم بوجوده فيه هو حجة

واخر والعبد والحايض والطاهر الى غير ذلك لانه يجب ان لا يتعدى الظن الى المراد هذا باعتبار العموم
المخالفة الذي ظنه فوضح لكن من لظن انه هذا اذا لم يقم دليل على خلافه ولا حاجة الى التصريح به ولو
كفى الظن لا بانه ههنا دليلا قطعيا قد تم ان القطعي يزعم هذا القائل مما لا شبهة فيكفي الظن بوجوده
بخلاف الظن اذ كثيرا ما يكون دليلا ظنيا لا حد ولا يكون دليلا لا خر اصلا بل يظهر له اشتباه الامر عليه
وخلط فيه ودعوى الاجماع على عدم الفرق ثم ولو سلم فانما هو في الظن بالدليل الظني الصحيح في الواقع
فانه لا فرق بينه وبين القطع في الحجية فاذا كفى الظن الاجمالي بالقطع لكفى الظن الاجمالي بذلك الظن ايضا
لكن المظنون ههنا لو كان هو الدليل الظني هو مطلق الظني في نظره لا الظني الصحيح في الواقع كما ادعاه
لا يكون حجة لا حتمال الاشتباه الا براد بجواز الاشتباه بان يعتقد غير القطعي قطعيا بسوء ده المحشي فلا بد
عنه على انه يحكم بان الظاهر عدم بروز هذا الاحتمال فتامل الشرح والنص لو كان قطعيا قطعيا لم يخف على غيره
فيجب ان يظهر لنا ولمن قبلنا من الباحثين المعتنين بحكم المسئلة ولو كان ظهر لهم لكان في صحفهم منه عين او اثر
لم يجز مخالفته صحابي اخر اي اذا وصل اليه ونحن نذكر الصحيح فان ذلك دليل على وجود الدليل القطعي
على ما ذكرتم ومع وجود الدليل القطعي لم يجز المخالفة من الصحابي الاخر فعلى تقدير كونه استدلالا
هذا اللفظ لو حمل قوله لما جاز ذلك في المطلق فيجوز في العام على مجرد تجويز ذلك في العام ايضا فيرد عليه
ان انه لا يدفع المنع عن الدليل وان حمل على انه استدلال على انه اذا حمل المطلق عليه فيجب حمل العام ايضا
عليه فيرد عليه المنع ايضا فيرد ايضا انه قياس في اللغة فاسد فيه وجه الثاني ان ههنا ليس قياسا في اللغة
فان القياس في اللغة هو اثبات الوضع اللغوي للفظ بالقياس وههنا ليس كذلك بل اثبات لوجوب حمل
لفظ على خصوص من بعض افراد معناه بالقياس والى احدهما على الاخر فوله ليدل على الفرق بين العام المخصص
لا يخفى ان كلامه لا يدل على الفرق بينهما بان الحق فيما نحن فيه والثاني كما ذكره بل حاصل الفرق الذي ذكره انه في الثاني

المطلق

المطلق على المقيد بالقرينة الدالة عليه والامر فيه هين اذ ليس فيه ترك المطلق واحتمال عدم تحقق الامتثال
اذ يتحقق الامتثال البتة في ضمن المقيد وهو يكفي في الامتثال بخلاف العام اذا خصص بتلك القرينة فانه
يترك ظاهره ولا يتحقق امتثاله والعمل به فيشكل الاكتفاء بمجرد تلك القرينة فاين احدهما من الاخر
هذا مبني على ان الضمير وضع اه لا وجه لبناء هذا الكلام على ما ذكره اذ على اعتبار المثل يقتضي لما هو المراد وبما
ان لا يلزم من مجازية شيء منهما مجازية الاخر وهو ظاهر وما ذكره في حاشية الحاشية في وجه
التسمية سهو ظاهر فان قوله اذ لو كان الضمير باقيا على الحقيقة بعد تسليم كون اللفظ مستعملا في المعنى المجازي انما يكون ربما
ذلك كما لو ادعى انه يصح ذلك اعتبارا للمعنى المراد اه بل يصح حتما ظهر اذ الحاصل حينئذ يكون معنى حقيقيا للضمير فلا يلزم
من الحمل عليه مجازيته والحاصل لم يدع الا عدم لزوم المجازية لا عدم لزوم الحمل عليه الخاطر هذا ثم ما ذكره في جواب
دليل الخصم لو تم فمبني على ما ذكره كما سنذكره في الحاشية الحاشية ويمكن توجيهه بالعناية والتامل
كانه اراد بان يحمل على ان المراد في خصوص الضمير لا يكون ايضا وح فلا حاجة للتشبه الى البناء على ما ذكره
وقد عرفت انه لا حاجة الى البناء المذكور على تقدير حمل احدهما على ظاهره ايضا وهو كلامهما ولا يحتاج الى تعسف
وتامل واما قوله فغاية ان ظ الضمير هذا كما ذكره فانه اذا حمل المرجع على العموم وخص الضمير يلزم مخالفة الظاهر
لظاهره على الوجهين واما قال فغايته اشارة الى ما كان منع ذلك بناء على ما يذكره في جواب دليل الخصم هو ان الضمير
كاعادة الظاهر واما قوله في دليل الخصم يلزم من خصوص الضمير فهو وان كان يصح الحمل على الوجهين لكن هذا
ان ذلك مجرد كما يتم به الدليل بل لا بد من ضم مفهوم ما اليه وهو انه فلا بد من تخصيص المرجع وفيما المخالفة وح فان
ارتبناه على الوجه الاول واذ على الوجه الثاني يلزم المخالفة وان خص المرجع اذ المعتبر في المرجع على الوجه الثاني
هو ما وضع له المرجع فلو خص الضمير كان مخالفا له وان خص المرجع ايضا فان تخصيصه لا يجعل الموضوع له خاصا
فلا مجرى في دفع المخالفة الا ان نفي المخالفة بين الضمير والمرجع اي ما اريد منه عنده ظاهر لا المخالفة لما وضع له

وبهر سكم في الكتاب النسخ الاصحل
القائل الى المحقق الدواني عليهم
ونعتصم من السيال الله س
سنة
رحمه
الله

وان كان المرجع هو ما وضع له وح فيتم كلامه على الوجهين لكن لا يظهر وجه لهذه الدعوى والظاهر تحميل
دليله على الوجه الاول كما ذكرنا فتامل   وقيل المراد بكون الضمير مجازا ح انه يحمل القايل هو الا [illegible] وهو
قد اورد على قوله في المتن فلا يلزم من مجاز احدهما مجاز الاخر فهذا يدل على ان الضمير عايد الى العام لكن اريد
به بعض افراده مجازا وقوله او لا رجوع الضمير الى البعض بل بتخصيص يدل على ان الضمير ليس راجعا الى العام
بل الى البعض افراده كلام عاد الضمير فيه   اعلوا هوا قرب المتقوى الى البعض المذكور هنا فيتناقضان
اللهم الا ان يدعي بجواز الضمير الى البعض اراده البعض من العام وان كان عايدا الى العام وبهذا يشعر جوابه
عن استدلال التخصيص بجواز الضمير كاعادة الظاهر كما مر انه لو عاد الظاهر واريد به ثانيا الخصوص لم يلزم
من خصوص الاول الا انه يرد على هذا الجواب ان الضمير كاعادة الظاهر مع العهد ولا شك ان اعادة الظاهر مع العهد
يوجب التوافق بين المبدأ والمعاد في الخصوص والعموم والا لم يكن المعاد معادا بل يكون مبتدأ فالاولى ان يوجه مراده
مجازية الضمير بكونه على خلاف الظاهر ولهذا التجه في الشرح وقال فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره ان الضمير
يرجع الضمير الى اخر ما نقله المحشي ثم قال فالمجاز [illegible] في قوله فلا يلزم من مجاز احدهما مجاز الاخر مجاز والثاني حقيقة
فعلى هذا يندفع التناقض واما قوله في الجواب لو عاد الظاهر واريد به ثانيا الخصوص فالمراد ولو اعاد الظاهر وقيده بما
يخصصه كما اذا قال والمطلقات الرجعيات احق برد هن لم يلزم منه تخصيص الاول لانه اعاد الظاهر بلا قيد في اللفظ
واراد به الخصوص انتهى ولا يخفى ما في توجيهه من التعسف كما ذكره المحشي سيما ما ذكره في توجيه الاعادة لانه
اذا كان الضمير بمنزلة الاعادة فيكون اعادة لذلك الظاهر بعينه لا مع قيد اخر فاذا قال ان هذا انما هو اذا رجع الضمير
الى المطلقات واما اذا رجع الى الرجعيات التي في ضمنه فيكون بمنزلة ذكر المطلقات الرجعية [illegible] هذا القول
ح يلغو التمسك في الجواب بكون الضمير كالاعادة كان يجب ان يكتفي فيه بان هذا انما يلزم لو رجع الضمير الى المطلقات
وحينئذ اما اذا رجع الى الرجعيات التي في ضمن المطلقات فلا مخالفة بين الضمير والمرجع وهو ظ فالاولى في دفع التناقض

هو ما ذكره

ما ذكره بعض شراح اللهم الا ان يقال وما اورده على ذلك الجواب من ان الضمير كاعادة الظاهر مع العهد ان اريد بالعهد
وان الضمير فيما نحن فيه كاعادة المطلقات مع اللام واعادة مع اللام يوجب التوافق بينهما في العموم والخصوص
فله وجه لما يظهر من ظاهر كلامهم وسيشير اليه المحشي لكن ما استند به عليه وهو قوله والا لم يكن المعاد معادا الى اخر
اذ نقول يكفي في كونه معادا اعادة اللفظ بعينه ولا يلزم اعادة المعنى بعينه كيف ولو لزم ذلك فيلزم في مطلق
الضمير ان يعني به ما اريد بالمرجع بعينه والا لم يكن الظاهر المعاد الذي هو بمنزلته معادا فلا وجه للتخصيص بما عهد
باللام وان اراد ان الضمير كالاعادة للعهد مع العهد اي كاعادة ذكر الظاهر المعهود الذي سبق من كل وجه ولا
يكون اشتراكهما في اللفظ فقط او في المعنى ايضا من وجه فهو محتاج الى ان يقوم عليه الدليل وما استند به عليه فقد عرفت
حاله فتامل   وايضا العرف [illegible] الاية وما نحن فيه [illegible] وهو انه يخطر بالبال عند سماع اول الاية [illegible] فلا بد
بارجاع الضمير اليه هنا بخصوص الرجعيات وان كانت في ضمن المطلقات لكنها [illegible] ما يخطر بالبال بخصوصها
عند سماع المطلقات فارجاع الضمير اليها لا يخرج عن [illegible] الى اخر الاية بهذا الوجه ليس فيه تعسف [illegible]
الارجاع الى المطلقات وارتكاب التخصيص فيها اظهر منه ولكن [illegible] كلام المتن والشرح على ذلك [illegible] كما ذكرنا
يلزم مخالفة ظاهره [illegible] هذا [illegible] بالبطلان الذي ذكره المستدل مخالفة الظاهر واراد
بطلانه وعدم جوازه راسا فالجواب انه [illegible] الا مخالفة الظاهر وهي يلزم في تخصيص الاول ايضا [illegible]
لا يخفى ما في هذا المنع من [illegible] اداب المناظرة لان المجيب يكفيه المنع فلا يتجه المنع في مقابلة [illegible]
انه [illegible] في الطلاق والمنع [illegible] والمراد دعوى القطع بالفرق   ثم المراد من الاسم الظاهر المعرف باللام [illegible]
[illegible] الضمير الغائب على الظاهر المعلوم هو المراد بالمبتدأ من غير تفاوت [illegible]
في غير المعرف باللام جوزوا [illegible] اريد بالمبتدأ [illegible] على ذلك كما ذكروا في قوله [illegible]
[illegible] ان يكون [illegible] مشفوع [illegible] الاخرة فان [illegible] سواء

فانه للعهد بل ان لم يكن للعهد [illegible] كما سيجي [illegible] منه رح

ان اصل الجواز يشمل اصالة ذلك لظهور انه لا يجوز اثبات حكم شرعي بلا دليل   قوله الوجه في ذلك ان الدليل خصه
لا يخفى ان الدليل الاخر هو ان الدليل على وجوب العمل بالقياس اما هو الاجماع ولا اجماع على وجوب العمل عند نفي
العموم المخصوص فامتنع العمل به اذ لا يثبت حكم بلا دليل وفي الجواب انتفاء الدليل فيما اعتبر فيه القياس وحكم اعدم الجواز
فيما سواه بناء على ما ذكره الدليل من انه لا يثبت حكم بلا دليل وهو بعينه ما ذكره شارح الشرح ههنا فاعتراض المحشي
على ما ذكره وجعل الوجه ما ذكرها كما غريب جدا من مثله   الشرح وقد استدل بما ان غيرنا لا يخصص الظاهر ان
المراد بغيرها غير الثلثة المذكورة وفيه ان دليله على عدم الجواز في غيره يشمل الثالث ايضا اذ العلة فيه ليست
منصوصة بل مستنبطة فهو اجرى الدليل في المستنبطة مطلقا الا ان يقال انه حسب الثالث ايضا في حكم المنصوص ثم ان
مراده ما عدم الجواز في غير الثلثة مطلقا فيكون نفيا للقول بتقديم العام مطلق ولما ذكره المص من انه يعتبر
او عدم الجواز اذا لم يظهر ترجيح للخاص كما ذكره المص لكن احتماله ما اذا ظهر ترجيح الخاص وهو الجواز فيه على الظهور
وح فيكون دليلا على احد جزئي ما ذهب اليه المص وهذا اقرب الى ما هو دأب المص في التعبير باستدلاله بعض
عن الدليل المرتب على مختاره وعبارة المص هكذا واستدل بان المستنبطة الخ وح فيمكن ان يكون مراده نفي
الجواز في المستنبطة مطلقا حتى في القسم الثالث الذي ذكره المص فيكون مخالفا له فيه فتأمل   الشرح فاما ان يكون
راجحة اي اما ان يكون في الواقع ونفس الامر راجحة او مرجوحة ومساوية والحكم بترجيح الخاص انما يصح في الاولى
دون الاخيرين لكن يرد عليه انه لما ثبت رجحه عند المصلحة في نوع واحد فليس لنا الحكم بترجيح الخاص في المستنبطة
اصلا ولا يخفى ان هذا لا يجري فيما اذا ظهر ترجيح للخاص فهذا الشرح يؤيد ما ذكرنا من احتمال ان يكون دليلا على احد جزئي
مذهب المص فافهم   الا قوله الى ان هذا انما يجري في كل تخصيص العلة المنصوصة اما راجحة او مساوية او مرجوحة
الخاص الدليل وقد يرجح الاضعف الواحد فيهما بان فيه جمعا بين الدليلين وهو يجري في المستنبطة ايضا وفيه ان الظن
الحاصل بالعلة المنصوصة ان لم يكن اقوى من الظن الحاصل بالعموم فليس باضعف منه وح فيتجه الجمع بينهما وهذا بخلاف المستنبطة

اذا لا يحصل

او لا يحصل بها ظن بقا ومن الظن الحاصل بالعموم فلا يجب الجمع بينهما فانا لا نقول بوجوب الجمع بين الدليلين
مطلقا بل اذا صلح كل منهما للمعارضة الاخر فتدبر المحشي   الشرح حكم الاصل وعلته ووجودها في محل الثلثة
الاولى ففي تخصيصه حكم الاصل وتعليله في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل والاخريين هنا في الثاني
يتضمن الثاني والثالث هذا في الثاني لانهما كما يتضمن الثالث منهما فلا بأس بشيء منهما ثم ان معنى الحكم
هو انها نص في الاصل والفرع وقد ذكرناه هنا فلا حاجة الى اعادته   الشرح اذ بالذكر من الصورة بمثابة
نص خاص فيه الخ هذا لا يقدح فيما ذكره المستدل اذ يقول بعد تسليم انه بمنزلة نص خاص يحتاج الى النظر في جميع
ما ذكرنا في الخبر نص لا يحتاج الى النظر الا في نص ما فلا يجوز تقديم الاضعف على الاقوى   الشرح وثانيا انه تتميم
بما ذكرتم توضيح وتتميم انا لا نبطل الخبر بالقياس حتى يرد علينا ما ذكرتم بل خصصنا به عموم الخبر جمعا بين الدليلين
والقياس ان احتاج الى ما ذكرتم حجة مخصوصة بظن يصلح لمعارضة الظن الحاصل بالعموم فلا بد من الجمع بينهما بحمله
الا فيما الاخرى التي قدمنا الخبر عليها فانه لا يخصص بما ظن يقوم الظن الحاصل بالعموم فلا يصلح معارضا له فلا
قدمنا فيها العام وعلى هذا فلا يرد الزامنا وجب الجمع بين الدليلين وان كان احدهما اضعف ولا نجزم الا بالجمع
في الاقيسة الاخرى فتأمل   الشرح هنا الى النص وهو قوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة ولا يخفى ما فيه ان
النص المذكور لا يدل الا على ان حكمه ص بخصوص نفس ثم شامل بخصوص على دفع مثله ولا يدل على تخصيص من نص مثل العقل
الخ كالمذكور ثم اذا كان الا العلة واستقلالها في حكم ثابت بالنص او الاجماع يثبت تعدي الحكم في كل ما وجد فيه العلة
بمقتضى حكم العقل بوجوب تحقق المعلول عند تحقق العلة وهذا مستند القائلين بحجية القياس المنصوص العلة ايضا
الظلم ثم هو المذكور في الاصل فيحكم بما بعد ما صرف الجري فيه ذكر الشرح وهو ظ   الا انه في المراد انه يقوم
مقتضى القياس ان لا يرد هذا الا في اصل الايراد اذ يرد بعد ان الكلام في تخصيص القياس للعموم ولا كلام في تخصيص
العموم بمخصص الا الكلام على تقديم مقتضى القياس في هذه الصورة وان لم يكن بالقياس بل بالنص

المسئلة ابتداء لهذا الوصف فهو تكرار اما اذا نقل الخلاف في الافراد وفصل بعد ذلك هذا التفصيل فلا يبعد حمله على ذلك
بان يكون المراد تقديم مقتضى القياس في هذه الصورة وان لم يكن على وفق ما يفهم من كلامهم من تقديم القياس وعدم تقديمه
في غيرها فافهم   يلزم بمقتضى ذكر النص ان يصح ان يكون مخصصا للعام فلا يصح تخصيص التخصيص بالصور
المذكورة وقد عرفت ان النص المذكور لا يصلح سندا للتخصيص في الصور المذكورة فكيف في غيرها   وتخصيص ذلك
النص بما اذا علم عدم الفرق لا ينفع اي في الفرق بين الصور المذكورة وغيرها اذ في جميع الاقسام لا بد من عدم الفرق
بين الاصل والفرع فالنص المذكور يصلح سندا في الجميع وقد عرفت ما فيه   ما هو اعم من ذلك كان في خذ من
اموالهم صدقة ونص منها ما هو خاص فهل يجوز تخصيص ما ذكر انه منها بالقياس   فيكفي لذلك كون الاجماع
على ان القياس حجة في الجملة فلا يخفى انه اذا كان الاجماع على كون القياس حجة في الجملة لا يمكن التمسك به الا
فيما علم تحقق الاجماع فيه ولو سلم فلا يمكن الا فيما لا يعلم تحقق الخلاف فيه فاذا علم تحقق الخلاف وعدم تحقق
العموم فلا يمكن التمسك بالاجماع فيه هو ظ   الا يرى انه قد اختلف في حجية خبر الواحد في شرائطه هذا الشرح
كما نرى فان بعض نوع منها اختلف في حجيته ظاهر انه لا يمكن التمسك فيه بالاجماع وكذا لا يمكن التمسك الا فيما استجمع
الشرائط بالاجماع فليتبين فيه ما ينور ما ذكره   لم يكفر جاحد وجوب العمل بالظنيات اي دليل القطع بانه لا يكفر
جاحد الوجوب وانما الكلام في الجواز وان جواز العمل بالظن محل الكلام كما ظهر مما سبق في بحث العمل بخبر الواحد
فكيف يكفر جاحد الوجوب فانما هو هنا بعد ان كان هو احد المذهبين فيه او التقدير لا كلام فيما ذكرنا
انما الكلام في الجواز فافهم   وان بيانه معلوم قطعا فلا دليل عليه فيه انه ادعى كونها ضرورية من الدين
والضروري لا يحتاج الى دليل فلبطل الدليل لا يمنع كونها ضرورية   بان دليل الحكم الجزئي كوجوب النية في الطهارة
اه فيه ان الماخوذ من الظني انما يكون ظنيا اذا لم يقم دليل قطعي اجماعي على وجوب العمل بالظن واما اذا قام
دليل عليه كما ادعاه فلا يكون ظنيا فلبطل الكلام معارك في ثبوت الضرورة التي ادعاها   وح نقول هذا ضروري

قد عبر المحشي بكلام شرح الشرح في اصطلاح ... ضرورية ... ما ذكره الظهير من القطع بانه لا يكفر جاحد وجوب العمل بالظنيات انما الكلام في الجواز ...

بالقياس الى جمهور المجتهدين لا يترتب عليها ان المجتهدين انكروا وجوب العمل بالظن كما سبق في بحث خبر الواحد
وهم لا يكفرونه فلو كان ذلك ضروريا بالنسبة الى المجتهدين لزم تكفيرهم لانا نقول انه لم يقل انه ضروري بالنسبة
الى كل المجتهدين بل قال انه ضروري بالقياس الى جمهور المجتهدين وح فعدم تكفير هؤلاء المجتهدين لاحتمال
ان يكونوا ممن لم يصر ذلك ضروريا بالقياس اليهم والتفصيل ان الضروريات الدينية بعضها من الوضوح بحيث
ان كل من نشأ في الدين يعرفها لظاهر لمدة يعتد بها صار ذلك له ضروريا من الدين كوجوب الصلوة والصوم
والحج وامثالها فما كان من هذا القبيل يكفر منكره لان انكاره يدل على عدم اعتقاده بالدين اذ لا احتمال ان
يتعذب بالدين ويكون انكاره لعدم ثبوت كون ذلك من الدين عنده اللهم الا من كان قريب العهد جدا من الدين بحيث
يحتمل ذلك فيه وح لا يكفي لذلك الاحتمال وبعضها ليس في هذه المرتبة من الوضوح بل صار ضروريا لبعض اهل الدين
واحتمل ان لا يصير ضروريا لبعض منهم وما كان من هذا القبيل فلا يكفر منكره لاحتمال انه لم يصر ذلك ضروريا عنده
اللهم الا ان يعلم صيرورته عنده ضروريا ان يكون الى هذا العلم سبيل وما نحن فيه من هذا القبيل عندهم فلذا لم يكفروا
المنكرين فتدبر   وذلك لان نتيجة القياس الى اصالة الاظهر في جوابه هو ما ذكرنا من ان قطعيته كادعاء كونه
ضروريا من الدين وذلك لان كلامه في قطعية وجوب العمل بالظني وهو بعينه الكبرى التي ادعى ضرورتها نعم لو كان
كلامه في القطعية الاولى التي في الشرح وهي قطعيته وجوب عليه لا صح الى ما ذكره من التمسك بذكر القياس في
نتيجته فافهم   التنبيه بانه عما دل على شايع في جنسه وقال في الاحكام انه عبارة عن النكرة في سياق الاثبات قال
النكرة احتراز عن المعارف وما مدلوله واحد معين او عام مستغرق وقوله في سياق الاثبات احتراز عن النكرة في سياق
النفي لعمومها الاستغراق   وبهذا ظهر ما في المنهاج وكذا بما نقلنا عن الاحكام لكن لا يخفى ان المطلق فقد يطلق
على الدال على الحقيقة ايضا كما في الحيوان مطلق والحيوان الناطق مقيد وما ذكر من احكام المطلق والمقيد في الاصول
يجري فيهما ايضا فلا وجه لاخراجها بما يشملها   وكلامهم يدل على انه مطلق وكلام الاحكام ايضا يدل عليه فانه قد ذكر

قطع النظر عما ذكرنا من التكلفات فكيف يصح قول الشارح فكما يقدم الخاص بيانا للعام فكذا يقدم المقيد بيانا للمطلق
اذ في الخاص والعام الذي فرضه ليس الخاص بيانا للعام بل يوجب اجراء الحكم العام في بعض افراده وكذا لا يتأتى فيه
بعد التنبيه والتنبيه فلا حاجة الى جعل التقييد نوعا من التخصيص بالمعنى الذي ذكروا وان لم يكن ذلك مراد المصنف والشارح وح يندفع
جواب الشارح لا يجدي التمحلات التي ارتكبها المحشي فتامل   اقول يمكن ان يطلق المطلق ولا يخفى ان قول الشارح يحتمله
لا يلائم هذا اذ ليس بهذا الوجه تمام لما ذكره في الجواب عن الاول   وانه لم يتم اذا كان في مقام الدعوى اذ لا باس بحمل المقيد
المتاخر ايضا على البيان حتى لا يكون منافيا للمطلق السابق الا انه مبني على راي من لا يجوز تاخير البيان اصلا ولا يخفى ضعفه
ليس في الدليل النقض انه لم يتعرض فيه لما يمكن حمله عليه وهو ما ذكره المحشي في الحاشية السابقة والغرض منه
ليس الا الاستدلال على مختاره بهذا الوجه   والجواب عن المعارضة المذكورة حدا بان ليس فيها ما ذهب اليه الخصم الى
ان المطلق بعد المقيد بيان له وكذا ذهب الى جواز تقييد الرقبة بالسلامة مجازا ولم يذكر دليلا على حقيقته
في نفس الامر واما بعد هذا التحقيق فيظهر حقيقتهما ايضا فافهم   في قوله بعض تخصيصه بالمؤمنة هذا على ما في اكثر
نسخ الشرح وفي بعضها تقييده وح لا يحتاج الى التوجيه   وهو عدم تناول الحكم للثابت العام كانه سقط لفظ
لراى للاصل ويلزم ثبوته ضرورة   فيما اذا ثبت علية الجامع بين المقيدين كالجامع بين الخاصين لا يخفى انه اذا ثبت
علية الجامع بين الخاصين فللقياس وجه لانه اذا كان ذلك الجامع علة لخروج ذلك الخاص من الحكم فينبغي ان يكون علة
لخروج هذا الخاص ايضا عن ذلك واما هاهنا فالقياس مما لا وجه له اصلا فانه لا مجال لتوهم ان علية الجامع لتقييد حكم
يوجب تقييد كل حكم اشترك معه في ذلك الجامع الا ان يثبت عليته ايضا في الفرع وح يلغو القياس ويكفي ذلك فتامل
فان القياس اذا كانت كذا تنزلت منزلة نص خاص وقد عرفت انه لا مجال لتوهم هذا التنزيل في قياس حكم على
حكم اخر فتدبر   ويمكن ان يراد بالعام الذي ليس محل التخصيص الفرق بين التوجيهين انه في الاول حمل العام
الذي ليس محل التخصيص على الخاصين اللذين هما الاصل والفرع كالفقهاء المديونين في المثال المذكور باعتبار كون كل

منهما عاما وكون الاصل محل التخصيص اي كونه مخصصا للعام او لكونه مخصصا من العام والثاني ليس محل التخصيص اي لم
يعلم ذلك فيه وانما اريد اثباته بالقياس وفي الثاني حمل العامين على عام واحد هو العام المتضمن للاصل باعتبار
فانه باعتبار تضمنه للاصل محل التخصيص وباعتبار تضمنه للفرع ليس محل التخصيص اي لم يثبت ذلك فيه بل اريد اثباته
بالقياس فيحمل الدليل والسؤال والجواب ح ايضا على ما حمل عليه في التوجيه الاول واما جعل الحوالة حوالة الى
بعض ذكره في هذه المسئلة وهو ان يكون المراد بحمل المقيد على عموم مما عن العام المذكور بعض افراد المقيس عليه منهما
لكن يكفي ذلك في اجراء الدليل هاهنا ولا حاجة الى ذكر الشقوق الاخرى ولا يخفى ان هذا لا اختصاص له بهذا التوجيه
بل على التوجيه الاول ايضا يمكن جعل الحوالة حوالة الى البعض مما ذكرنا كما انه على هذا التوجيه ايضا يمكن جعل الحوالة
الى الكل على ما مر انه لم يحتج اليه والحاصل ان الحوالة على التوجيهين يمكن ان يكون الى البعض لكفايته ويمكن ان
يجعل الى الكل كما هو الظاهر هاهنا لامكان اجراء الكل وان كفى البعض وقوله وح لا يبقى التكلف الذي بتلك المرتبة
التي كانت في التوجيه الاول فان هذا ايضا لا يخلو عن تكلف هاهنا وجرى في توجيه كلام الشارح وهو ايضا لا يخلو
عن تكلف وهو ان يجعل قوله فيكون تخصيص عام على ظاهره اي فيكون هذا التقييد مثل ذلك التخصيص ويجعل قوله
هذا اشارة الى مسئلة التخصيص بالقياس التي سبقت لا الى خصوص مسئلة التخصيص الذي ذكره ويحمل
والسؤال والجواب ح ايضا على ما حمل عليه في التوجيهين المذكورين فتامل   الشارح وليس بسديد كما مر وذلك لانه
ان اراد والبو... وحدة كلام الله تعالى وحدة الكلام النفسي الذي قالوا به ففيه انه ليس الكلام هاهنا فيه وانه يختلف تعلقه
باختلاف المتعلقات وان اراد وحدة الكلام اللفظي فهو ظاهر الفساد وان اراد والبو... انه اذا قيد في موضع يجب
تقييده في موضع اخر ايضا وان وقع مطلقا ليكون على نسق واحد فهو عين محل النزاع فكيف يسلم بلا دليل
الشارح والجواب منع كونه نسخا بل هو تقييد ومرجعه الى التخصيص كما سبق ولذا لم يتعرض له فلا يرد عليه
من ان هذا منع للمقدمة المثبتة بالدليل من غير قدح في الدليل فلا يكون مسموعا والاستدلال بتقييد الرقبة بالسلامة

ما في شرحه

ليس عن منقيم لانهم لا يسلمون انه تقييد ورفع لما اقتضاه النص المطلق بل يدعون ان المطلق لا يتناول الا كاملا في
مدلوله كما ان الماء لا يتناول ماء الورد انتهى ويرد عليه ان عدم تسليم كون التقييد بالسليمة تقييدا ورفعا لما اقتضاه
النص المطلق مكابرة اذ لا شك في تناول الرقبة للسليمة وغيرها والاستشهاد بعدم تناول الماء لماء الورد
فيما فيه الظهور انما الوارد فيه عدم صحة اطلاق اسم الماء عليه على الاطلاق بخلاف الرقبة المعيبة وعلى هذا فيمكن
ان يكون منع الشارح مستندا الى ذلك فافهم   وهذا اصدق كما انه لم يرد بالجدل ما هو المصطلح بل ما يمكن ان
يقع في مقام الجدال والنزاع لعله ليسكت به الخصم وان لم يكن حقا في الواقع ووجه عدم كونه حقا ان المراد بعدم
انضاح دلالته على المعنى المراد لا عدم انضاح دلالته في الجملة والا لخرج كثير من المبينات لعدم دلالتها على بعض الخصوصيات
وان اتضح دلالتها على المعنى المراد والنص لو لم يحمل الا على ذلك فيفهم منه عدم اتضاح دلالته مطلقا لكونه غير متضح
الدلالة في الجملة كما ذكره وح فلا يصدق التعريف عليه وهو ظ   وكذا التعريف المنقول لا يخفى ان في ورود النقض
المذكور عليه انما هو بعد توجيهه بحمل الشيء فيه على المعنى المراد واما لو حمل على ظاهره فلا يرد ذلك لكونه يرد بمثله اولا
الشيء من نظائر العلمي كما ذكره اولا وهو ظ   هذا عن لزوم الترجيح بلا مرجح بل لا يبعد ان يقال ان الامر [illegible]
نفي جميع تلك الافعال اذ الامر فيه نفي الفعل المنقض منه غالبا سواء كان ذلك واحدا او متعددا فافهم   والباقي كان
مندوبا او مباحا لا يخفى ان القول بكون الواجب هو القدر المشترك لا يلائم القول بكون الباقي مباحا مطلقا بل الظاهر
منه ان كون الباقي مندوبا فيتادى الواجب بكل من البعض والكل لكن يكون الكل افضل واما الرجوع الى النية فان
نوى الاتيان بالواجب بفعل البعض فيحصل الامتثال بفعل البعض وح يكون الباقي مباحا وان نوى الاتيان بفعل
الكل فيكون الكل واجبا لانه من افراد الواجب ولا يلزم القول بكونه افضل وعلى الوجهين فينافي توجيه كلام
الشارح بما ذكره من جعل كونه للتنبيه على ما ذكره فتامل   للتنبيه على ان [illegible] الروايتين واحد تعليل المجموع ما فعله
قوله ثم استدل وهو ظ   اذ اقصد الكلام من جانبه قوله هذا يؤكد ما ذكرناه بالقاعدة انه لا بد من التفصيل

ولو لا ذلك لكان جواز التكلم من فضل نعمة
ان يحتمل الا به فكيف لا يتناول عشرة
عدم تناوله الا الكامل فافهم
منه

على القول الاول فتذكر   انه ليس مقصورا على الكل وكلام الامدي في الاحكام في تقرير الدليل صريح فيه فانه
نقل قول من ذكر ومن تبعه من اقتضاء مسح الجميع لغة ثم حكم بان هذا هو الحق بالنظر الى اصل وضع اللغة غير ان عرف
استعمال اهل اللغة الطارئ على الوضع الاصلي حاكم عليه فان العرف من اهل اللغة جار باقتضاء الصاق المسح بالراس
فقط مع قطع النظر عن الكل والبعض ولهذا اذا قال القائل لغيره امسح يدك بالمنديل لا يفهم منه احد من اهل اللغة
انه اوجب عليه الصاق يده بتمام المنديل بالمنديل ان شاء بكله وان شاء ببعضه ولهذا فانه يخرج عن العهدة بكل
واحد منهما وكذا اذا قال مسحت يدي بالمنديل فالسامع يجوز ان مسح بكله وببعضه عرفا فحينئذ يكون
وقوع المسح بالكل والبعض بل بالقدر المشترك بين الكل والبعض وهو مطلق مسح ويجاب بانه يكون نفيا للتجوز
والاشتراك في العرف وهو مذهب الشافعي والقاضي عبد الجبار وابي الحسين البصري   وانت خبير بان
ذلك باعتبار ان العرف الطارئ على الشيء [illegible] اللاصولي الغالب عليه ثم ان الحكم بتقديم العرف على اللغة انما هو
في عرف [illegible] الحكم واما العرف الطارئ فلا عبرة به ولو لم يعلم مبدؤه فالظ تقديم اللغة لاصالته تاخر العرف في الحكم
بتقديم عرف [illegible] الحكم اليهم على اللغة تامل فتامل   ثم وضوح دلالته هذا من افادات الابهري ولا يخفى عدم وفهم
قال المص والشارح لم يحكما بالوضوح المذكور بل حكما بالشرطية بانه ان ثبت عرف طارئ فهي [illegible] فلا
وح فيفوت ذلك لو كان فانما يكون حد الدليلين الذين نقلهما وبدليل اخر انهم لو كان لهم [illegible] الى تحقيق ان ذكر ما هو
وهو ظ   وضع الشارع اي في عرف اهل الشرع واستعمالاتهم   وهذا هو الذي بني عليه الدليل المذكور
اي الدليل الثاني كما صرح به الابهري واما الدليل الاول فجعله ناظرا الى الوجه الاول او الى استعماله مطلقا في البعض
سواء دخلت على المفهوم او غيره وكان الاول اظهر فانه ادعى التبادر في خصوص مسحت يدي بالمنديل   وقال
هذا ليس مخالفا لمختار المص لكن انه يكون التعبير عنه بقالوا باعتبار كونه مخالفا لمختار [illegible] مذهب
وصوب مسح الجميع   دون الحمل كما في الاية لا يخفى انه لم يذكر الالة في الاية فجعلوا مقدرة وجعلوا التقدير

بعضه نحو على الوصل الذي ذكره وهذا واعلم أن الشيخ الرضي نقل قوله مجيء الباء للتبعيض نحو قوله تعالى وامسحوا
برؤوسكم ونقل عن ابن جني أنه قال إن أهل اللغة لا يعرفون هذا المعنى بل يورده الفقهاء ومذهبهم أنها زائدة لأن
الفعل يتعدى إلى المجرور بنفسه ثم قال ويجيء بمعنى من نحو عينا يشرب بها انتهى ولا يخفى أنها إذا كانت في الآية
بمعنى من فالظاهر أنها بمعنى التبعيضية نحو قولهم أخذت من الدراهم ولو قيل إنها بمعنى من الابتدائية لأن الشرب
مبتدأ منها كما قال البيضاوي فيقول لمثل هذا الاحتمال يأتي في أخذت من الدراهم أيضا مع أنه طاب ثراه جعله
مثالا لمن التبعيضية بل أصل من التبعيضية هو ابتدائية كما نقله عن المبرد وعبد القاهر والزمخشري
لأن الدراهم في قولك أخذت من الدراهم مبتدأ الأخذ ومع ذلك فقد جعلوا من بمعنى من فاد العرف فهو بمعنى الباء
بمعنى من فالظاهر أنها للتبعيض كما في المثال المذكور فتدبر الشيخ المعروف مثله قال في شرح الشرح فإن قيل
التقدير انتفاء العرف الشرعي واللغوي فما معنى هذا العرف قلنا ذكر الشيخ العلامة أن العرف الأصولي وردت
في بعض الشروح بأنه لا معنى لحمل كلام الشيخ رحمه الله على اصطلاح محدث بعده بل المراد عرف الاستعمال المجازي بما في
انتفاء الحقيقة الشرعية والعرفية ولا خفاء في أن حمل هذا العرف على ما هو المتعارف في الاستعمال المجازي بعيد
فهذا الكلام جيد إلا أن حمل العرف اللغوي على الحقيقة العرفية مع حمل العرف الشرعي على الحقيقة الشرعية بعيد
انتهى ولا وجه للبعد لأنه إذا حمل العرف الشرعي على الحقيقة الشرعية فالظاهر العرف اللغوي على ما هو الحقيقة
اللغوية لا العرفية على ما ذكره ذلك الشيخ وكأنه ليس المراد بقوله فإن ثبت فيه عرف لغوي هو الحقيقة اللغوية
لظهور انتفائها وادعاء التردد في ثبوت الحقيقة العرفية كما ذكره ذلك الشيخ وكان المحشي أراد في ذلك نقول
أي حقيقة عرفية لغوية يعني أنه ليس المراد فيما قدره سابقا في كونه حقيقة بحسب أصل اللغة حتى يستنكر
حمل العرف عليه ولا نفي كونه حقيقة عرفية بحسب العرف العام حتى يستبعد حمله عليه مع حمل العرف الشرعي على
الحقيقة الشرعية بل المراد نفي كونه حقيقة بحسب العرف اللغوي أي كان نصير حقيقة فيه بحسب عرفهم بكثرة

وليس من مجازات الآية زايدة ونقلوا
ومنهم من أنكر أن الباء للتبعيض في الآية وقال إن ذلك من مجازاتها
سواء والعرب يكون للتبعيض بالكلام
ومن ها حسبه مثل القول ولا نقم
المذكور واستاذ من الد

وفي الصحيح عن زرارة قال قلت لأبي جعفر عليه السلام ألا تخبرني من أين علمت وقلت أن المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين فضحك وقال
يا زرارة قاله رسول الله صلى الله عليه وآله ونزل به الكتاب من الله عز وجل لأن الله عز وجل قال فاغسلوا وجوهكم فعرفنا أن الوجه كله ينبغي أن
يغسل ثم قال وأيديكم إلى المرافق فوصل اليدين إلى المرفقين بالوجه فعرفنا أنه ينبغي لهما أن يغسلا إلى المرفقين ثم فصل بين
الكلام فقال وامسحوا برؤوسكم فعرفنا حين قال برؤوسكم أن المسح ببعض الرأس لمكان الباء ثم وصل الرجلين بالرأس
كما وصل اليدين بالوجه فقال وأرجلكم إلى الكعبين فعرفنا حين وصلهما بالرأس أن المسح على بعضها ثم فسر ذلك رسول الله
للناس فضيعوه ولا يخفى أن هذه الرواية ظاهرة في كون الباء فيها للتبعيض فهي حجة لمجيئها للتبعيض قالوا وإنكار
سيبويه وابن جني مع أنه شهادة على النفي معارض بإصرار الأصمعي على إثباته وهو أشد أنسا بكلام العرب وأعرف بمقاصدهم
من سيبويه وأضرابه وقد وافقه الظاهر جماعة من النحويين كأبي علي وابن كيسان والقتيبي وابن مالك ونقل أيضا عن
الكوفيين جميعا وقد حملت على ذلك في قوله تعالى عينا يشرب بها عباد الله واستشهدوا أيضا لذلك بشواهد من أشعار العرب
مثل شربن بماء البحر ثم ترفعت وأيضا وإذا كانت لو دخلت على المتعدي بنفسه فلا بد لها من فائدة قالوا والقائلون بإنكار
سيبويه وابن جني ونفيهما له من أصحابنا المتأخرين كما صرح به ابن جني وقد تعجب بعض مشايخنا عن العلامة في
التهذيب حيث صرح بعدم مجيء الباء للتبعيض محتجا بإنكار سيبويه ولم يلتفت إلى نطق كلام الإمام في تلك الرواية
الصحيحة المشهورة فإن كان لم يطلع عليها فعجيب وإن اطلع ومع ذلك رجح كلام سيبويه عليها فأعجب وأنت خبير بأن الرواية
ليست صريحة في مجيء الباء للتبعيض بل يمكن أن يكون المراد فيها أن تغيير الأسلوب وإدخال الباء فيها يدل على أن المراد
المسح ببعض الرأس وإلا لما كان لتغيير الأسلوب فائدة وعلى هذا يمكن أن يكون استفادة هذه الفائدة باعتبار
ما نقلنا عن التلويح من أنه إذا دخلت الباء على المحل تعين الآلة فيما نحن فيه الإلصاق فيكتفي فيه بما يحصل به
الإلصاق أو باعتبار حمله على أن يكون بمعنى من التبعيضية وإن كان مجازا إذ مجيء حروف الصفات بعضها بمعنى بعض
شائع معروف وعلى هذا فمراد العلامة ترجيح عدم مجيئها له حقيقة لأنه لا يستعمل فيه مجازا أيضا وعلى هذا فلا

استعمالهم فيه لا بحسب اصل وضعهم وح فلا يتلايم اجزاء الكلام وهذا لا يخفى ان عبارة المتن لا يحتاج الى هذا
التوجيه فان ظ كلامه اولا انه اثبت دلالة العرف على نفي الفايدة لا انه ذكرها بعنوان الشرطية كما فعله الش
ثم نبه عليه عند وقال انه لو قدر انتفاءها فنفي الصحة اولا لكونه اقرب الى الحقيقة وعلى هذا فيجوز
ان قيل الشي بما ذكره اولا من ثبوت العرف في مثله ويمكن ايض ان يجاب على تقدير التنزل بانه ليس في ذكرها
اثبات المعنى بالترجيح بل ترجيح حمله عليه لكونه اقرب الى الحقيقة ولا باس به لكنه لم يتعرض لوروده
اصلا على ظهوره وعلى هذا فلا اتجاه للايراد المذكور عليه اصلا فتامل والظ انه اراد المعنى الاول
الظ انه اراد المعنى الثاني لكنه اولا جعله ظاهرا عنده كالا حد بحسب مفهوم اللفظ في احدهما ثم سلم
عدم ظهوره في احدهما وكونهما على السوا بحسب مفهوم اللفظ لكنه منع كونهما على السواء مطلقا اذ نفي
الصحة مرجح باعتبار كونه اقرب الى الحقيقة فالحمل عليه اولى فافهم واما احتمال كونه حقيقة في القدر
المشترك الظ ان مراده بابداء هذا الاحتمال الايراد على الدليل بان العلم بكونه حقيقة في الكل لا ينفي الاجمال
لاحتمال ان يكون حقيقة في القدر المشترك ايض فيحصل الاجمال لاشتراكه لفظا فيه او لا عدم وقع هذا
الايراد بعد الظهور فعلى ما ذكره المحشي اذا المفسر في امثال هذا الموضع باصالة عدم الاشتراك مشهور معروف
ولا ينبغي الايراد بما يبتني على الغفلة عنها وثانيا انه اذا اريد الايراد بهذا الوجه فلا حاجة الى ابداء
احتمال خصوص الاشتراك المعنوي ايض اذ كما يحتمل ذلك يحتمل كونه حقيقة في البعض ايض فلا وجه للتخصيص
بخصوص ذلك الاحتمال وثالثا انه لا احتياج لعوده الى صحة بعض اليد بهذا الاعتبار والتمسك لها بما سيذكر في المبادي
اللغوية في اقرار اذ لا شك في صحة ذلك كونه حقيقة في الكل الذي حكم بالعلم به ورابعا انه مع تجويز هذا الاحتمال
لا يحصل العلم بكونه حقيقة في خصوص الكل فلا وجه لتسليم ذلك حتى يندفع بالاصل المذكور وان اراده
الايراد على ما ادعاه من العلم بكونه حقيقة في الكل بان صحة اطلاقه على بعض اليد على ما دونه لا توجب العلم بكونه

حقيقة

حقيقة في الكل لاحتمال الاشتراك المعنوي ايضا اي كما يحتمل ان يكون موضوعا للكل ويكون ذلك الاطلاق
في ذلك كذلك يحتمل ان يكون مشتركا معنويا بين الكل والبعض كالقرائن مما سبق فالايراد متجه ولكن لا يعقد
في مدعي الجمهور فانه على تقدير الاشتراك المعنوي ايض لا اجمال ولو قيل ان الاجماع باعتبار تعارض الاحتمال وعدم
ترجيح لاحدهما ففيه ان هذا ليس اجماعا بل هو ابهام كما سيجيء في كلام المحشي واما ما ذكره المحشي في دفعه فلا يكاد
يخ لان الاشتراك الذي هو خلاف الاصل والمجاز خير منه على ما عرفت في المبادي هو الاشتراك اللفظي لا المعنوي نعم
قد ظن ذلك بعض المتاخرين من اصحابنا في الاشتراك المعنوي ايض لكن فيه ما فيه ومع ذلك فليس في كلامهم اثر منه اصلا
فلا يصح قوله لما عرفت فاعرف اقول الوجه انه راجع الى انه لا يخفى ما فيه من التكلف والظ انه ناظر الى الاجمال فان ما
فيما ذكره لكون الاشتراك خلاف الاصل هو اطلاقه بالتقسيم وهو يجري في الاجمال بل هو حقيقة باعتبار الاجمال
فالمستدل بنى دليله على كون الاجمال خلاف الاصل اشارة الى ذلك وح فلا حاجة الى ذكرها فلذا ولو قيل انه ح يستدرك
الملازمة المذكورة بل كان ينبغي ان يجعل الاجمال خلاف الاصل فينبغي العقد بوضعه للمعين فيقول انه لو كان
يكون مراده الملازمة المذكورة لبيان الاجمال اي نحو بيان وخلافه اي وجه بين فيه ان الحكم بكونه مشتركا بين التلفيق
وضده بكونه موضوعا لواحد منهما فافهم اما الاول فلان الاستثناية التي استدلها هيهنا انما هي حاصلة اذا
بني الدليل على تحقق المساواة بين المعنيين والا لم يصح الاستثناية التي يستدل بها هكذا لو كان مشتركا لزم الاجمال
ولو كان مجملا كان مشتركا لكنه لا يكون مشتركا لكون الاشتراك خلاف الاصل فلا يكون مجملا والظ ان العقد في
هذا الدليل هو الشرطية الاخيرة التي لم تكن مذكورة والشرطية الاولى المذكورة لا تعيد فيه ففيه قصور باعتبار عدم
ذكر الاخيرة واستدراك باعتبار ذكر الاولى والظاهر مراد شارح الشرح انه لما تحقق المساواة بينهما فالمراد بقوله لو كان
مشتركا لزم الاجمال تحقق المساواة بين المعنيين والا لم يح يتنج رفع المقدم ولا قصور فيه ولا استدراك
نعم لو لم يحمل على المساواة لكان فيه قصور واستدراك وح فليس فيه الا ان فهم المساواة من الكلام المذكور

من كلام في ذلك البحث ان النظر الذي اثبت رأيه الشارح هنا كان الدليل الظني لا يستلزم لذاته شيئا كانه اذا تألف
من مقدمتين ظنيتين فيشبه ان يكون حصول النتيجة منه على تقدير واحد وهو صدقهما معا وحيث جوز انتفاء كل واحدة
منهما وان كان جوازا مرجوحا يكون النتيجة منتفية على ثلثة تقادير وهو تقدير انتفاء الصغرى فقط او الكبرى
فقط او كليهما معا والعدم الحاصل على ثلثة تقادير جاز ان يكون راجحا على الوجود الحاصل على تقدير واحد
او مساويا له فلا يكون الدليل الظني مستلزما للظن بحصول النتيجة استلزاما لذاته والا لم يتخلف عنه الظن
بحصولها ولا يشك احد بما افاد الظن بوجودها او الشك فيها هذا ما ذكره هناك فمراده هنا ان ما ذكرها هنا
في الدليل من ان وقوع واحد لا بعينه اقرب من وقوع واحد بعينه من المواضع التي تدل على صحة ما ذكرها هناك
من ان المقدمات الظنية لا تفيد الظن بالنتيجة للوجه الذي نقلنا ولا يخفى ان ما ذكره هناك كلام حق في الدليل على مصطلح
المنطق ولا يجب حمله على مصطلح الاصول والشرع فانه لا بد للظن في صدق النتيجة من الظن بصدق المقدمتين
معا وربما كانت مقدمتان كل منهما بانفراده ظنيا ولا يكون لنا ظن بصدقهما معا بل يكون لنا الظن او العلم بخلافه
كما اذا رأيت ثلثة اشخاص من علماء الاسلام اشتهر منهم كفر واحد فان كل واحد منهم بانفراده مظنون الاسلام واذا
اخذنا اثنين منهم فكل منهما مظنون بالاسلام لكن كفر واحد منهما مظنون واذا اخذنا الثلثة فكفر احدهم متيقن وعلى
هذا فربما لا يحصل الظن بالنتيجة باعتبار عدم حصول الظن بصدق المقدمتين معا وان كان كل واحد منهما ظنية
واذا انبنى الدليل على مقدمات كثيرة ظنية يجري هذا الاحتمال فيها واضح جدا فمن المستبعد بقاء الظن
بصدق جميعها وعدم وقوع خطأ في شيء منها اصلا وهو ظاهر لكن في كون النظر الذي اثبت رأيه الشارح هناك
ما ذكره المحقق تأمل لانه لم يتعلق به غرض هيهنا فلا حاجة الى تحقيق الكلام بذكره   لوجود الغيم الرطب بالنسبة
الى المطر فيجوز تخلفه عنه لان دلالته عليه ظنية لا قطعية فاذا رأينا عدم المطر مع وجود ذلك الغيم فلم يحصل
ح من الدليل الظني مدلوله للقطع بخلافه ولا يخفى ان البحث الذي نقله الفاضل كما نقل يحتمل الحمل على هذا

فيه قراءة والظاهر انه نقل الرازي
كما انه الظن بعد ما ... او ...
فيها ... اه ... اه

فاذا فسد

فاذا فسد الظن بالنتيجة فسد الظن بكلية الكبرى وقد ظهر بما حققنا ان فساد الظن بالنتيجة لا يستلزم فساد
الظن بكلية الكبرى بخصوصها بل انما يستلزم فساد الظن بصدق المقدمتين لا بعينها وهو لا ينافي كون كل منهما
بانفرادها ظنية فتذكر   فساد الظن يكون كل من نظرنا بالدليل فهو سار في هذا اذا علم كونه ظنيا ونا بالدليل واما
اذا علم ذلك فلا يلزم الا فساد احد الظنين لا خصوص الظن بكلية الكبرى كما حققنا   واما كلام الشارح هيهنا فلان
ما ذكره انما هو في كلام الشارح في الجواب وقد عرفت ان كلام الفاضل انما هو في كلامه في الدليل ثم الظاهر ان الكلام
في الجواب ليس على ان حصول هذا الظن لا يعتبر في معرفة اللغات على ما ذكره بل على انه بمجرد التراجيح لا يحصل ظن بوضع
اللفظ للمعنى الراجح كما قررنا فتذكر   وانه لا يحصل الظن بمجرد الاستحسان الظن به ومجازه وهو الوجه كما ذكر
لا ما ذكره اولا ويمكن ضبط تمام الكلام ووجهها واصلا بان يحمل منا هذا الظن على الظن الذي ادعوه بمجرد الا
والحكم بعدم اعتباره وانه لا بد فيه من النقل من ائمة اللغة بناء على عدم حصول الظن به في الواقع فيكون
وانه لا يحصل بما ذكره وفيه تكلف   الشارح الكرسوع يطلق على الكرسوع وهو راس الزند مما يلي الابهام
والكرسوع راسه مما يلي الخنصر كذا في النهاية في موضع القطع في السرقة هو الكوع عند اكثر العامة وقيل
ان الرسغ ايضا عند اصحابنا من اصول الاصابع الاربع وهو من عند الكرسوع على ما نقل من النهاية   لم يكن
مخالفا لشيء من الشرطيتين اه الظاهر مخالفته للشرطية الثانية فان مراد المص بثبوت ظهوره في احدهما ثبوت ظهور
اللفظ في احدهما بمجرد الفهم من اللفظ مع قطع النظر عن ترجيح من خارج وح فمفاد الشرطية الثانية انه لم
ظهوره لكن مجملا وهم يتمسكون بذلك باعتبار المرجح المذكور فانه دليل وضعه لذلك الراجح فيحكم به وانه لم يكن
ظاهرا فيه بحسب الفهم فردا للمقابل بان نحمل هذا الترجيح لا يثبت اللفظ   واراد بقوله فكما جعله من الاكثر ظاهرا اراد به
دفع ما يتوهم من انه اذا كان جعله من الاكثر هو الاظهر فيكون ظاهرا فيه فلا يكون مجملا   محصل الح لا بمعنى عدم
العلم بكونه موضوعا لاحدهما اذ هذا ذلك بقا ان هذا التفسير وليس بان معنى انما نحكم بكونه مشتركا بينهما لاستعماله في

من جهة انه صحيح فيحصل الاختلاف بالاشتراك فتامل فيه وحاصله ان كونه في باب الاحكام الشرعية لا يقتضي ان
يكون الحكم بعرف الشرع البتة لجواز ان يتعلق حكم شرعي بما هو المعنى اللغوي للفظ وان كان له حقيقة شرعية
ايضا فيكون الغرض في ذلك الحكم الشرعي وح فمحصل النزاع ان القايل بالصحة يقول باحتمال الحمل على المعنى الشرعي
لكونه عرفه وعلى المعنى اللغوي بان يكون الحكم على عرف اللغة فيحصل الاحتمال والمتمسك يقول بالحمل بناء على ثبوت
الحقيقة الشرعية الحكم بعرفه لا بعرف اللغة فلا احتمال والظاهر يمكن ان يقال انه لا اختصاص لما ذكره المص بما اذا كان
اللفظ واردا في باب الاحكام الشرعية بل لا يبعد ان يدعى ظهوره في المعنى الشرعي كلما له حقيقة شرعية وان لم
يرد في باب حكم شرعي ويؤيده التمثيل بقوله عم الحايض الصايم فافهم بل يفهم الصحة من مصدر ذلك اللفظ المراد
هنا ورده شارح الشرح وهذه الضميمة من المحشي الاولى والاكتفاء بما ذكره من احتمال وجود دليل اخر
فانه يكفي في رد الدليل واما اضافه المحشي من تعيين الدليل الاخر بما ذكره ففيه انه اذا فهم الصحة من مصدر ذلك
اللفظ فيدل النهي عليها فان لو ادانهي عن صوم يوم النحر مثلا فاطلق عليه الصوم واعتبر فيه الصحة ذلك على صحته باعتبار
الاطلاق المذكور الذي في ضمن النهي وهو يكفي في دلالة النهي ولا يلزم ان يكون دلالة عليها باعتبار دلالة النهي اصل
والمنع عليها حتى يرد انه لا دلالة عليها فاذا ثبت بما مر عدم دلالة النهي عليها يلزم ان لا يدل عليها اصلا لا باعتبار
اصل المنع ولا باعتبار ما يفهم من لفظ المنهي عنه فالجواب الايراد ان يقال انه يثبت بما مر عدم دلالة عليها بل لم يثبت
دلالة عليها وهو لا يكفي هنا وتوضيحه ان القايلين بدلالة على الصحة استدلوا هنا بتعين دلالة عليها بذلك
الاطلاق واجيب بان الشرعي ليس معناه المنسوب شرعا بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة
سواء صحت ام لا وهذا الجواب لما كان في مقابل الاستدلال يكفي فيه منع ما هو تمام الاستدلال واما المص فالمراد
الاستدلال على انه لم يرد بالنهي عنه المعنى الشرعي اذ لو اريد ذلك يلزم دلالة على الصحة مع انه لا يدل عليها كلام فيه
على انه لم يثبت بما مر عدم دلالة عليها فمنع ذلك اذ المنع يكفي لنا في هذا المقام ولا يدرى وجه من الاستدلال

على عدم دلالته عليها وفيما مر لم يذكر دليل عليه بل رد دليلهم على دلالته عليها بالمنع وهو لا يكفي هنا لانه لو
ثبت دلالته على الصحة كما ذكره اولا تم الدليل واما بعد التنزل عنه فالتمسك بعدم دلالته على الصحة لا يكفي فيه لانه
فلينا مل وبهذا التقرير يندفع ما قيل ان القايل هو الابهري فانه اعترض على قوله اولا يدل على الصحة انه لا
يلزم من عدم دلالة النهي على الصحة عدم الدلالة على الصحة مطلقا ولو سلم فلا يلزم من عدمه الدلالة على
الصحة الذي هو المطلوب اذ انقله المحشي وكان حاصل الجواب عن الاعتراض الاول ان هذا الدليل الزامي على
القايلين بالصحة ولا يخفى ان ما ذكره المستدل هنا في مقام اثبات عدم جواز الحمل على المعنى الشرعي في النهي في
انه لا يكفي فيه ما يبتنى على الزام القايلين بالصحة ولو بني كلامه على الاجماع على ان الدال على الصحة ليس الا دلالة
النهي عليها فاذا بطل ذلك بطل الدلالة على الصحة راسا لكونه خرقا للاجماع فلا يخفى ما فيه اذ اثبات الاجماع
المذكور ومنع خرطا لقتاد واما قوله ومعنى الصحة الخ فكانه جواب عن الاعتراض الثاني وحاصله ان معنى
الصحة هو موافقة امر الشارع فاذا انتفى الامر انتفى الصحة بما ذكرناه انتفت الصحة ولا يخفى ما فيه فان في
موافقة امر الشارع لا يلزم وروده امرا على الصحة في خصوصه بل يكفي فيه موافقة للاوامر العامة الواردة
فيه مثلا في صحة صوم يوم النحر يكفي موافقته للاوامر العامة الواردة بالصوم مطلقا من غير تقييد بكونه في غير
يوم النحر فانه اذا وافق صوم يوم النحر تلك الاوامر ولم يرد النهي عنه على ما ذكره فيتحقق الصحة و
الصوم وما يترتب عليه وان ترتب عليه الاثم ايضا هذا واما ما ذكره المحشي من انه فاعر بالتقرير الذي ذكره
فلا يظهر منه انه على ما ذكر كلام القايل وحكم بانه فاعر بالتقرير الذي ذكره وكان مراده انه لما ظهر بالتقرير الذي
ذكرنا فهم الصحة من مصدر ذلك اللفظ فهو يكفي في ابطال البحث وانهم يقولون القايلون بالصحة والتسوية على ما فصل
فتذكر ونسميته غير الصحيح صلوة لمشاكلته لهذا اذا قام له دليل على اختياره ولم يذكر ذلك واما بدونه
فالاصل عدم المشاكلة والتجوز وكلام ان الثاني مجاز فكذا الاول لكون الثاني مجازا البتة غير ظاهر اذ لا يبعد الحقيقة

او مصدرية والمعنى هي اقل الذي يكون في البيان او اقل شي يكون في البيان او اقل اكوان البيان انما قيد بذلك لان
اذ كان لا حاجة الى البيان لكنه للتقييد المذكور لان الكلام في دلالته على المخرج عنهما وانه لا يجوز ان يكون مرجوحا
بالنسبة الى دلالة العام او المطلق على دخوله واما دلالته على دخول ما سواه فلا كلام فيه ولا يضر كونه مرجوحا و
لكن نقيضه هنا شي اخر وهو انه الذي يظهر لنا ان العام اصلا لا دليل والخاص بالكلية يتوقف على كونه اقوى
منه سندا وحجية فلا يجوز طرح احد من الكتاب بالكلية بمجرد دخول احد على خلافه واما الجمع بينهما بالتخصيص
والتقييد فلا يتوقف على ذلك فيجوز تخصيص الكتاب او السنة المتواترة او تقييدهما بالخبر الواحد وكذا تخصيص
المنطوق او تقييده بما اعتبر من المفهوم لكن بشرطنا وهو قوة الظن الحاصل بخروج المخرج على الظن الحاصل بشمول
ذلك العام او المطلق لما يكون المخرج بعض الافراد النادرة الغير الغالبة واما اذا كان ظن الشمول اقوى كان
يكون المخرج الافراد الشائعة الغالبة فلا يجوز التخصيص والتقييد الا اذا كان المخصص والمقيد اقوى
حجية منه كالكتاب والسنة المتواترة بالنسبة الى الخبر الواحد وذلك لان مناط الحكم عندهم هو الظن فاذا كان الظن
بشمول العام او المطلق للافراد الشائعة الغالبة ظن قوي فاذا كان العام او المطلق قطعي السند او المنطوق
وكان المخصص او المقيد ظني السند او المفهوم فالظن بشمول ذلك العام او المطلق لتلك الافراد الشائعة
الغالبة اقوى من الظن الحاصل بذلك المخصص او المقيد بخروجها فيجب ان يعمل بذلك الظن القوي لا بهذا الضعيف
واذا تساويا فلا يكون ترجيح احدهما فيجب التوقف او التوقف على ما قررنا لا ينفي الاشكال الباقي الذي
ذكره المحشي لانهم لا يفرقون بين التعارض بين الدليلين في العمل باحدهما مطلقا بالشرط الذي ذكرنا في المخصص
او المقيد لا لوجود ذلك الشرط وكذا يندفع التناقض الذي ذكره بين ما ذكرهما هنا وما ذكر في مسألة المطلق
والمقيد ومسألة تخصيص العام بالمفهوم او تخصيص الحكم في كلامهما بما اذا وجد الشرط الذي ذكرناه هنا
وهو كون المخصص او المقيد اقوى بالمعنى الذي ذكرنا فاندفع جميع ما اورده المحشي بكن بقي الكلام فيما ذكروه في جواز

حجة الجبائي العموم يحقق الشرط المذكور فيما قدموه من القياس والامر فيه هين لانه مبني على ما عموه من كون القياس
حجة قوية وحصول الظن القوي به فلا يرد عليهم فتدبر   الشرح فقد الجبائي دلالة العام اراد به ما يشمل المطلق
واكتفى به عن ذكره وقوله بدلالة المخرج عنه متعلق بقوله الجبائي وقوله وهو اقوى جملة معترضة والمخرج ههنا على
لفظ اسم الفاعل   الشرح هذا الكلام في الظاهر اي في المبين الذي يكون ظاهرا في خلاف البيان كالعام والمطلق
فان ظاهرهما العموم والاطلاق من غير تخصيص وتقييد   الشرح لكنه في البيان الاجمالي شائع ان لا اذ قوله
وابو الحسين منع في الاجمالي بمعنى ولكنه في الاجمالي ولا يجب حذف الواو وكلامهم بدل انه لا حاجة ثم لو حذف لكان اظهر
الشرح والجبائي وابو ابا الحسين في غير النسخ التي نقلها الامدي عن الجبائي وابنه والقاضي عبد الجبار انهم في
الجواز باخيرها في النسخ دون غيره ولم يذكر الشافعي هم في البيان في غير النسخ بالاجمال كما قال ابو الحسين وظاهره يشمل
عدم الجواز للظاهر والمجمل جميعا من غير اختصاص لكلامه مذهب ابي الحسين وكلامهم في نقل مذهب عبد الجبار
كالصريح في الشمول المذكور ومنه يظهر ان مذهب الجبائي ايضا على ما نقله هو ذلك وكلام ابي الحسين في المعتمد
على ما نقل عنه صريح في ان مذهب الثلاثة هو ذلك فما نقله الشارح عن الجبائي لا يطابق مذهبه على ما نقلنا وكلام المتن يحتمل
الوجهين وكان حمله على ما نقلنا اظهر فتدبر ولكن لا يبعد ان بعض ما نقله الشارح عنه لا هو اظهر من القول به في
والمجمل جميعا وقد نسبه بعض المحققين من اصحابنا الى السيد المرتضى رضي لكن ما نقل من كلامه يدل على ان نسبه الا المنع
الى جهة الظاهر فقط في غير النسخ من غير تعرض للبيان الاجمالي والتفصيلي   اذا الخطاب توجيه الكلام الى الغير ليفهم
فما لم يفهم لم يتصف بكونه خطابا والفهم انما هو بعد البيان فقبل البيان لا يكون خطابا فلا معنى لتاخير البيان عن الخطاب
مع حيثية انه خطاب بل المراد ما خلو عن بيان الكلام الذي يصير خطابا بعد الافهام ولا يخفى ما فيه اذ لو سلم لزوم تحقق
الافهام في الاتصاف بالخطاب فيكفي فيه الافهام الاجمالي ولا يلزم افهامه بالبيان والتفصيل ولا شك في تحقق الافهام الا
في الامثلة المذكورة قبل البيان فافهم   نعم يلزم ان يكون تجويزه او الوقت لا فائدة فيه هذا انما يلزم لو وجب تاخير

البلخ الى وقت الحاجة ولا يقول به احد واما اذا جاز فلا يلزم الا عدم الفائدة للتجويز المذكور فيما اذا لم يبين ولا ضرر فيه
اذ قبل البيان لا يجب شيء لا يتصور تجويز ان خبرا بتة فافهم   وقد مر ذكره في مسألة من اخراج فانه قد حقق
الشرح هناك انه لو اخرج مع ظن انسانه لا يعصي لان البيان خبر جايز له ولا ياثم بالجائز ولا توقف شرط الجواز سلامة العاقبة اذ لا
يمكن العلم بها فيؤدي الى تكليف المحال واعترض عليه بانه انما يلزم التكليف بالمحال لو وجب عليه ان خبر بشرط العلم بها اما لو لم
لزم التقديم فلا تكليف بالمحال ثم يلزم على هذا الاشتراط ان لا يكون ظهور ان البيان خبر جائزة اذ لا يمكن للمكلف العمل بمقتضاها
لانه مجهول منه ولا يخفى ان هذا الكلام هناك وان كان مجملا لما فصلنا هناك لكنه مما يجب ظاهر لمخالفة ما ذكره
ههنا فانه لا اتجاه له اصلا لما ذكرنا فافهم   الشرح ثم بين ان المخصص برجم هذا على رايهم حيث لم يثبتوا الجلد
مع الرجم ومن قال بعض اصحابنا ايضا ولا اشتهر بينهم الجلد والرجم وقال بعضهم بالجمع في الشيخ والشيخة وبالرجم خاصة
في غيرهما والاستثنى هو الجمع مطلقا والمزابنة بيع الثمرة بجنسها على اصولها والا تجوز في الثمر اتفاقا وفي
غيره من الثمار على المشهور واستثنى منها العرايا وهي جمع العرية وهي النخلة تكون في دار احد او بستانه فيجوز لمالكها
او مستاجرها او مستعيرها ان يشتري رطبها عليها بخرصها تمرا من غيرها ويكفي ضبط مطابقة ثمرها حالة بيعها
ولا يضر بعد ظهور زيادتها او نقصانها بعد ذلك على ما فصل في كتب الفقه   الشرح ومن استقرائه صوابه ان يكتب بالياء
والقربان الا قرى هو من القرى او الذي يزور من البلاد قرا واو قرية او اقتربها واستقر بها اذا تتبعها تخرج
منها قرية الجزية والقرو حوض الابل مثل النهي ترده الابل لا من القرية ولا من القراءة ويجيء الاستقراء
القراءة بمعنى طلب القراءة لا بمعنى التتبع كذا افاده الابهري   الشرح ونعلم قطعا انه لو نبح غيره اه هذا حجة دعوى
لا شهد لها واستشهد به المحشي من قولهم اي جئت بالحجة لانه لم يعلم اولا يفهم منه لا انه لا رتب عليه هو
التنصيص الذي لا يدعيه ابن عمهم وهو لا يدل على انها كانت معينة في الواقع قبل السؤال ولا بعده فلم يكن دعوى
العلم بذلك الا دليل الحق فانه اذا دل علم ذكورا لا من به هو المعين فلو نبح غيره لم يكن مطابقا وح فيرجع الى الدليل الاول

[illegible]

وليس

وليس دليلا على جودة ولو ادعى الاتفاق على ذلك فلو سلم فانما يلزم بعد السؤال الا قبله وهو لا يجدي نفعا
الشرح بدليل قوله وما كادوا يفعلون فهذا انبا على ما فيه من انه تشنيع عليهم بسبب عدم المبادرة الى الامتثال
وتطويلهم وكثرة مراجعاتهم ولكن قد فسر ايضا بانه ما كادوا يفعلون لخوف الفضيحة في ظهور القاتل او لغلاء
ثمن تلك البقرة التي وجدت بتلك الصفات حتى انهم روي انهم اشتروها بملء مسكها ذهبا وعلى الوجهين فلا دلالة له
على ما ذكره والمعنى على الاول انه ما كادوا يفعلونه لخوف المذكور ولكن لما انتهى مهلة عذرهم وتعللهم فاضطروا اليه
ذبحوها وعلى الثاني انهم ما كادوا يفعلونه لما مر من الخوف او غلاء ثمنها لكن لما طال منهم التعلل والمراجعات
فاستقصوا العجز ذلك ان يمتنعوا عن الامتثال فذبحوها وانه ما كادوا يفعلونه لو ضلوا وطباعهم ولكن نفذ امال
قولهم الى الامتثال فذبحوها والله تعالى اعلم   وضاع النفس ايضا يرد على التقرير المذكور ان دليله على بطلان النظر
انما يبنى على التقرير الامتناع لغيره ولا يجري في الامتناع الذاتي والصواب في تقريره ان يردد اولا بين الامتناع
لذاته ولغيره ويدعي ظهور بطلان الاول للقطع بامكان ان يقع تاخير البيان وانه لا يلزم منه محال لذاته ثم يردد في الثاني
لغيره بانه يعلم بالضرورة او النظر ويدعي بطلان الاول بالضرورة ثم بطلان الثاني بما ذكره ويحمل على انه لو علم امتناعه
بالنظر فالنظر لا يحتمل ما لها عنه يوجب امتناعه سوى الجهل بمراد المتكلم وانه لا يصلح مالها وعلى هذا يندفع ما
المحشي وكذا ما اوردنا في الاحكام فتقرير الدليل هكذا لو كان تاخير البيان ممتنعا فاما ان يكون امتناعه لذاته او لغيره
اما ان يعرف بضرورة العقل او نظره وكل واحد من الامرين منتف فلا امتناع واجاب عنه بالمعارضة بانه لو كان جائزا
فاما ان يعرف بضرورة العقل او بنظره وكل واحد من الامرين منتف فلا جواز وكلام المحشي ايضا يطابق ذلك ظاهره
ان شيئا من الامتناع عن ليس ضروريا وليس ايضا عليه دليل فلا امتناع ولا يرد عليه ايضا الايراد ان المذكوران ثم
بحث المعارضة المذكورة ويمكن الجواب عنها بان المراد بالجواز ليس الا عدم ثبوت الامتناع بضرورة او بدليل وهو يحصل
بالدليل المذكور لظهور عدم ضرورة الامتناع وعدم قيام دليل لنا عليه اذ ما يتوهم دليلا عليه هو ادلة المخالفين

الثالث وان كان قولاً مختصاً بالجبائى والثانى من المانعين مطم لكن لما كان الجبائى رئيسهم فيجوز
نسبة قوله الى المانعين مطم كالقول الثانى فتوافقا ومن هذا يظهر ان ما ذكره شارح الشرح من ان
قول المحقق قالوا اولاً وقالوا ثانياً ليس على ما ينبغى لان الاول قول الجبائى فقط والثانى قول
المانعين مطم من غير تعيين قائله فالمناسب فى الاول قال وفى الثانى قالوا موافقاً للمتن
ذهول عن مقصود المحقق فان مقصوده تصحيح الربط بين القولين الاولين وان كلا منهما
صح نسبته الى المانعين مطم فلذا جمع بينهما وانت خبير بان تصحيح الربط بينهما لا يحتاج الى
التمحل الذى ذكره المحشى اذ يكفى فى ذلك كون كل منهما دليلا على مدعى واحد هو الجزء
الاول من قول الجبائى وح فلما كان الاول من الجبائى والثانى من موافقيه مطم فالاولى
ما فى المتن ليفهم ذلك واما على ما فعله الشم فلا يفهم ذلك وانما يفهم نسبة القول الى المانعين
مطم وهذا وان كان صحيحاً على ما قرره المحشى لكن لا ينبغى لفوات تلك الفائدة المنظورة
للمص ويمكن ان يقال ان تلك الفايدة انما تفوت من تقرير الشم اذا نظر الى الشرح فقط و
لم ينظر الى المتن واما اذا نظر اليه ايض فيعلم تلك الفائدة من المتن ويظهر ان غرض
الشم الاشارة الى ان التوسيط المذكور باعتبار ان القولين قولان لفريق واحد
فلا يناسب الفصل بينهما وعلى هذا فيندفع الايراد على الشم بفوات الفايدة المنظورة
للمطم على تقريره لكن يبقى انه لا حاجة الى تغير تقرير المتن والاشارة الى ما ذكره
فانه يكفى لعدم الفصل بين القولين كونهما دليلين على مطلوب واحد وان اختلف
قائلهما فالاولى تقريره على وفق المتن ليظهر منه الفائدة المذكورة وان لم يلاحظ
المتن فتدبر   الشم وان لم يذكره فى اول المسئلة اى لم يذكره فيه من القائلين

هذا

هذا القول بل انما نسبه الى الجبائى لكنه ايض موافق للجبائى فى هذا القول كما نقلنا عن
الامدى ايض هذا على ما نقلنا عن الامدى واما على ما سبق من الشارح فى تقرير الاقوال
فهذا القول لم يذكر اصلا فى اول المسئلة فان مذهب الجبائى على ما نقله هو عدم الجواز
فى الظم والمجمل جميعا فافهم هذا كانه يؤيد ان يكون مذهب الجبائى على ما نقله المص هو الموافق
لما ذكره الآمدى لا لما ذكره الشم اذ يبعد جدا نقل المذاهب عن عبد الجبار من غير عدة
من المذاهب اصلاً فى صدر المسئلة بخلاف ما اذا ذكر المذهب ولم ينسبه اليه فانه ليس
فيه ذلك البعد فتدبر   فلا يحسن تخصيصه بالمقام الثانى فتامل يمكن ان يكون
اشارة الى انه ربما كان استدل اولا بالدليل الاول فى المجمل فلما بقى الظم بلا دليل استدل
له بهذا الدليل فلا ضير لجريانه فى الاول ايض   تصرف من الناسخ فان الصواب
عكسه كما لا يخفى ثم انه لم يتعرض فى الكتاب لدليل القول الاول من المخالفين وهو
القول بالامتناع مطم وكذا القول ابى الحسين ولا يخفى ان الدليل المنقول من عبد الجبار فى
المقام الثانى مع ما اجاب عنه المص من جريانه فى النسخ ايض يصلح دليلا للقول الاول
وان الدليل الثانى المنقول من المانعين فى الظم يصلح دليلا لقول ابى الحسين بادنى
تصرف فان قولهم او قصد التفهيم فاما الظاهر وهو غير مراد فيكون فهمه جهالة انما
يتمشى اذا لم يبين اجمالا ايض واما مع البيان الاجمالى فلا باس بقصد التفهيم لظاهره
مع ما يستفاد من ذلك البيان اذ لا جهالة ح ولما كان القول المختار واضحا جدا
وليس فيه مجال الشك والارتياب فلا حاجة الى تفصيل القول فى ادلة كل فريق
خصوصا ان ما نقل من ادلة بعضهم واجيب عنه يرشد الى الجواب فى الجميع فتامل

بعد تسليم ان الامر للوجوب بانتفاء التجوز اشار بذلك الى ان غرض المص بقوله بعد
كونه للوجوب ليس الاشارة الى منع كونه حقيقة في الوجوب كما زعمه الشارح العلامة لانه خلاف
مختاره بل الى امكان ان لا يراد به الوجوب التجوز فيه   فيه ان ما ذكره من الدليل على انه فيه
ان هذا ان كان كذلك لكن الشارح في الجواب لتفويته الجواب ذكر ان مطلق كون الامر للفور خلاف
المختار فلا يمكن لاحد ان يتمسك به وما ذكره المستدل في خصوص هذا الامر ضعيف فيتجه
منع افادته الفور ولا يمكن دفعه اصلا وظ ان هذا الكلام حسن لا خدشة فيه فما اورده المحشي
تبعا للشارح الشرح فيه ما فيه واما ما ذكره بقوله وايضا فيندفع ايضا بظهور ان مراده التاويل
الذي ذكره ومثله في كلامهم ليس بعزيز   عطف على تسليم داخل تحت لفظ بعد فيكون
المعنى بعد التنزل عن ان ما ذكرتموه ضعيف ويحتمل ان يكون سوقا فيكون سندا للمنع المدلول
عليه بلفظ التسليم وظاهره ان يجعل سند آخر غير السابق ولا يخفى ما فيه فان كلا منهما
لا يصلح ان يكون سندا على حدة فالظ جعله عطفا على قوله لانه خلاف المختار فيكون مجموع
ما ذكره من ان كون الامر للفور خلاف المختار وان ما ذكروه ضعيف سندا للمنع
المشار اليه بلفظ التسليم وهو ظ   والمنزل بالذات هو اللفظ لا يخفى ان هذا لا يفيد
التخصيص بالقران اذ غاية الاحكام المنزلة انها الفاظ نزلت فيندخل تحت كما انزل فالظ
ان يقال ان وجه الظهور في القران انه الفرد الشايع المعروف لما انزل عليه عم فيتبادر اليه
الذهن منه فلا يشمل ساير ما انزل اليه واما التخصيص بلفظ القران فلما ذكره من
ان المنزل بالذات هو اللفظ وفيه اشارة الى وجه آخر لعدم الشمول وهو عدم شموله
للاحكام المستنبطة من القران التي يستنبطها امته عم ولا يفيد على استنباطها عامة

على

الخلق ويحتمل ان يكون الغرض من التخصيص باللفظ انه لو عمم في اللفظ والمعنى يشمل جميع
الاحكام اذ ما من حكم الا ويمكن له عم استنباطه من القران كما هو المشهور المعروف فلو وجب
تبليغ جميع معانيه ايضا فوجب تبليغ جميع الاحكام فافهم   الشرح اذا جوز تاخير البيان وعدمه
اي عدم البيان وقوله للداخل مفعول ثان للاسماع والمراد به المكلف الذي يشمله العام وضمير
له للداخل وضمير فيه لجواز الاسماع وضمير اسماعه ووجوده وعدمه للمخصص وضمير تاخير اسماعه
كذا في شرح الشرح وانت خبير بانه لا وجه لتخصيص الشرح المسئلة بما ذكره بل الظ موافقا
للمتن وغيره من كتب الاصول ان النزاع في مطلق جواز تاخير اسماع المخصص الموجود عن
اسماع العام اي جوازه اسماعه عم للناس العام المخصص الذي نزل مخصصه ايضا بدون اسماع
مخصصه وتاخير ذلك عنده الى وقت الحاجة فافهم   الشرح وانت تعلم ان ذلك كله يستقيم
على المنع اراد ان الظ من قول المص المختار على المنع ان هذه المسئلة بعد التنزل عما ثبت في
المسئلة السابقة وتسليم المنع الى التاخير فيها وظ انه ح لا يستقيم هذا الدليل فلا بد من التكلف
فيحمل كلامه على انا اذا تكلمنا مع المجوزين في المسئلة السابقة فلا مجال للاختلاف في
هذه المسئلة واما اذا تكلمنا مع المانعين فالمختار بجواز لهذين الدليلين هذا هو الوجه
في تقرير كلامه لا ما في شرح الشرح كما يظهر بالرجوع اليه والتامل فيه   الشرح ولم يسمع
مخصصه قد استوفى الكلام في هذا المقام في كتب الاصول اصحابنا في الكلام وصحفهم
في الامامة على وجه لا مزيد عليه فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع اليه فان قلت تفصيل القول
في ذلك لا يناسب المقام   والمراد ان هذا المخصص بعد اخراج اهل الكتاب فيندفع
لا يخفى ان المجوس ان لم يكونوا من اهل الكتاب لكن كان حكمهم حكمهم بمقتضى هذا النص

ارجع الوجه المذكور منه

الشرعي ايض من غير تفتيش حسنا وهو ظ ومن هذا يظهر الجواب عن الثاني ايض فانا لا نكتفي في
الاجتهاد في الاحكام الشرعية بكل ظن حتى يكفي الظن الحاصل من الاصل المذكور بل انما
يعتبر الظن الحاصل بعد التفحص والتفتيش التام فلا يكفي مجرد الاصل المذكور فتامل الش
لانه لو اريد بالعام الخاص لاطلع عليه اي لكان من المتكلم اطلاع المخاطب على انه اريد بالعام
المخصص عموم قطعا بحيث لا يحتمل الخصوص اذ لا معنى للتخصيص سوى نصب دليل يفيد
الاطلاع على قصر العام على البعض كذا في شرح الشرح والجواب ان نصب المتكلم قرينة للتخصيص لم لكن
الكلام في وجوب وجداننا لها بعد تطاول الازمان لاحتمال ان لا نجدها وان بالغنا في
البحث وان بعد ذلك مع المبالغة التامة فالاصل عندنا ليس الا الظن ويشهد به السند الذي
ذكره الش في الجواب الش كثيرا ما يبحث او يبحث الاول على البنا على المفعول والثاني
على البناء للفاعل اي كثيرا ما يكون المسئلة مما كثر فيها البحث او يبحث عنه المجتهد كما في
قوله التاويل قد يكون قريبا لا يخفى ان التاويل في ذلك القول لا يابى عن الحمل على
الجهل ايض كما هو ظاهره والجواب ان المراد بالاحتمال هٰهنا لا يخفى ما فيه من التكلف
والتعسف والظ في الجواب ان يقال ان المراد بالاحتمال هناك الاحتمال بزعم المأول وهٰهنا
تعذر الحمل عليه في الواقع بحكم النظر الصحيح فلا تدافع الش ولذلك يرون فيه
حزازة فان تاويلهم مبني على هذا الراي لا ان هذا الراي مبني على تاويلهم وبالجملة
لما ذهبوا في الزايد على الاربع الى بطلان الجميع اذا وقع دفعة وان وقع من الكافر قبل
الاسلام وبطلان الزايد اذا وقع مرتبا فاولوا الحديث باحد الوجهين وكذا في تزويج
الاختين فاولوا الحديث الثاني وغيرهم لم يقولوا ابتنى منهما بناء على صحة ذلك دينه وان

فالظاهر ان [illegible] بطلان [illegible] بحكم [illegible]

لم يصح

وان لم يصح في دين الاسلام وح فلا امساك الا اربع ومن شاء من الاختين مطلقا من غير تجديد نكاح
الش وهو الصحيح اذ ليس في اسامي الصحابة ابن غيلان وانما هو غيلان بن سلمة بن شرحبيل
الثقفي اسلم يوم الطايف وعنده عشر نسوة كذا في الاستيعاب وغيره من الكتب المعتبرة كذا في
شرح الشرح والعجب ان الامدي في الاحكام ذكر ابن غيلان وكذا الامام في كتاب العموم من البرهان
انه ذكر في كتاب التاويلات منه غيلان ومن المعلوم ان فيما بينهم من تزوج ازيد من الاربع
مجتمعا دعوى العلم بذلك لا يخلو عن اشكال وكذا العلم بوجود من تزوج الاختين دفعة
لندرة وقوع كل منهما لا سيما الاول فتامل ولما كان اللازم احد التاويلين لا هما معا
لا خصوص الاول ففي قوله يختص بثالث مسامحة اذ الثالث انما يلزم لو اول بكلا التاويلين
اذ بخصوص الاول واما اذا اول بالثاني فليس فيه مما مر الا وجه بعد واحد فلو اختص بوجه آخر
لا يختص بثان ايض فالمراد اختصاصه بثالث على احد الوجهين وثان على الاخر لكن تسامح
واقتصر على الاول هذا ما يبدو في بادي الراي والتحقيق انه لو اول بالاول فلا يرد
فيه على الوجهين السابقين وجه آخر اصلا اذ مع تزوجها دفعة لا ابتداء نكاح ايهما شاء
ولو اول بالثاني فيرد فيه زايدا على ما فيه من الوجه الواحد السابق وجه آخر وهو التصريح
بقوله ايهما شئت لانه يدل على ان الترتيب غير معتبر وحمله على ايهما شئت بشرط تقدمها بعيد
جدا ولك ان تقول ان الوجهين السابقين لازم عليهم على كل حال اما الاول فظ واما الثاني
فلان مذهبهم وجوب الابتداء اذا تزوجن مجتمعا ولذا خصوا الحديث على التوجيه الثاني به
بالاوايل وح فيرد عليهم انه لم ينقل تجديد قط الى آخر ما ذكر وعلى هذا فلو اول بالثاني
لا اختص بثالث ولو اول بالاول فليس فيه الا الوجهان السابقان هذا كله اذا حملوا كلام الحنفية

على تاويل الحديث المذكور على احد الوجهين كما فعله الشم والآمدى ايضم وح فيكون بناء كلام منهما
على علمهم بانه كان من القسم الذى كان حكمه ذلك وكذا فى الحديث الثانى وكلام المتن يحتمل انهم حملوه
على التفصيل الذى ذكروه اى ابتداء النكاح اذا تزوجهن مجتمعا او امسك الاوايل ان تزوجهن
مرتبا ومثله فى الحديث الثانى وح لا يحتاج الى البناء المذكور لكن يتضاعف فى الوجه الاول
للبعد ويصير الحديث الثانى مختصا بثالث من غير تسامح فافهم الشم ويتضافون فلو بهم اى تعاونهم
ومنه الاخبار المتضافرة وهو بالضاد وما شاع من كتبها بالظاء من الاغلاط الا اذا دل
دليل من خارج على ذلك فيه انه يكفى للدليل على الاجزاء هيهنا الاجماع وعدم دلالة الحديث
على اجزاء الشاة على هذا التقدير لا يضر فيه اذ نعلم اجزاءها بالاجماع وعلم ولو قيل ان الاجماع
لا بد له من مستند ولا مستند للاجماع المذكور سوى دلالة الحديث على اجزاء الشاة فاذا لم يدل
الحديث عليه بناء على التقدير المذكور فلم يكن للاجماع مستند وانه بط ففيه انه من اين
علم انه لا مستند لهم سوى الحديث المذكور ولم لا يجوز ان يكون لهم مستند لم يصل الينا
فليس بشىء لما عرفت ان وجوب الشاة ع فيه ان غرض شارح الشرح الاعتراض على الوجه
الثانى بناء على ما فهموه من تاويل الحنفية وهو تقدير القيمة وظم انه ح يتجه ايراده و
اما لو حمل على ما ذكره المحشى من ان وجوب الشاة يعلم صريحا ووجوب القيمة يعلم بالاستنباط
فلا اتجاه لشىء مما ذكروه من وجهى البعد اصلا فهو لا يصلح ايرادا على شارح الشرح ولو جعل
غرض المحشى ان الاولى الاعتراض على الوجه الذى ذكرنا لا على ما ذكره شارح الشرح اذ الظم
ان مرادهم هو ما ذكرنا لا حمل الحديث على وجوب خصوص قيمة الشاة فلا وقع له
على انه ايضم اشار بعد ذلك الى ان مراد الحنفية ليس ما فهموه بل حمل الشاة على الاعم من الشاة

صورة

صورة او معنى كما ذكره المحشى فى الحاشية السابقة ولا يخفى انه توجيه ظم لكلامهم فلا باس
بالاكتفاء به وعدم ذكر ما ذكره المحشى هيهنا على انه ح ايضا لا بد ان يرجع مال الحديث الى ما ذكرنا له
فيمكن ادراج هذا ايضم فيما ذكروه فافهم على ما صرح به فى شرح الشرح على ما ذكره من
تصريح شارح الشرح به فلا يمكن ايضم جعل غرضه فى الايراد عليهما احتملنا سابقا وحكمنا بعدم
وقعه لكن كانه لا تصريح منه بما ذكره بل انما ذكر ما نقلنا عنه الذى ظاهره هو ما ذكره المحشى
سابقا كما يظهر بالرجوع الى كلامه قوله وظم ان مثال اطعام ستين مسكينا من هذا القبيل
اى انه من قبيل التاويل بناء على ما نقل عنهم من تقدير الطعام ويمكن ان يكون المراد انه ايضم
من هذا القبيل اى ليس من التاويل بل استنباط حكم اعطاء مسكين واحد ستين يوما بالقياس
فعده من التاويلات خروج من البحث والحق انه يمكن فيه ايضم مثل هذا الوجه لكن ما نقل
عنهم من تقدير الطعام ظاهره التاويل فافهم وليس كك بل المراد انهم يؤولونه
ذكر الآمدى فى الاحكام ان اصحاب ابى حنيفة ذكروا للحديث المذكور ثلاث تاويلات
الاول ان يراد بالمراة الصغيرة الثانى انه لو حمل على الكبيرة فيحتمل ان يراد بها الامة و
المكاتبة الثالث انه يحتمل انه اراد ببطلان النكاح مصيره الى البطلان غالبا بتقدير اعتراض
الاولياء عليها اذا زوجت نفسها من غير كفو ثم اعترض على الوجوه اما على الاول فبان الصغيرة
لا تسمى امراة فى وضع اللسان وبانه حكم بالبطلان ونكاح الصغيرة نفسها دون اذن
ابيها صحيح عندهم موقوف على اجازة الولى وعلى الثانى بانه يابى عنه قوله ع فان مسها
فلها المهر بما استحل من فرجها اذ مهر الامة ليس لها بل لسيدها وعلى الثالث بان اللفظ
المذكور من اقوى مراتب العموم فلا يمكن حملها على خصوص المكاتبة التى هى فى غاية الندرة ولا يخفى

وظاهره المباشرة بنفسها فما يدل على ما ذكره نعم كلام الشارح يحتمل الوجهين فافهم وح اندفع
الايراد اي ايراد شارح الشرح اذ لا يندفع الادلة كلام الشارح في ذيل المبحث على ما ذكره وبمجرد
ذلك لا يندفع ايراد شارح الشرح اذ له ان يقول انهم لم يرتكبوا التاويلين جميعا بالحمل على
النكاح الفضولي بل حملوا الحديث على ظاهره وهو مباشرة المراة نكاح نفسها وحملوه تارة على
الثلثة وحملوا البطلان على ظاهره وتارة على العموم وحملوا البطلان على ما يعم الاول اليه
وح لا يتم الجواب اذ كما نقل عن الهداية انما هو في النكاح الفضولي لا في مباشرة المراة نكاح نفسها
فتدبر لكن ما سيذكر في بحث المفهوم اعلم ان كلام الشارح هناك مبني على مذهب الشافعية
فانهم لم يجوزوا لمباشرة المراة نكاح نفسها ولا نكاح غيرها لا بغير اذن الولي ولا باذنه وايضا
لم يجوزوا لها ان ينكحها غير وليها الا باذنها وتوكيلها ولا بدونهما وبالجملة حكموا ببطلان
نكاحها كليا اذا وقع من غير وليها سواء كانت صغيرة او كبيرة رشيدة او مجنونة بكرا او ثيبا
الا ان يكون رجلا وكله الولي فيه فحملوا الحديث على عمومه ولم يعتبروا مفهومه واعتذروا
عنه بخروجه مخرج الاغلب وكلامه ههنا مبني على مذهب الحنفية فانهم جوزوا لها مباشرة النساء
للنكاح مطلقا سواء كان لنكاح نفسها او لنكاح غيرها ولكن اعتبروا اذن الولي في الصحة في
الثلاثة وفي اللزوم في غيرها على ما ذكره شارح الشرح فحملوا الحديث على احد التاويلين
او انهم اعتبروا اذنه في اللزوم في الثلاثة فخصوا الحديث بها واولوا البطلان الى
الاول اليه على ما نقلنا عن الامام فانهم اعتبروا المفهوم وحكموا بانه مع اذن الولي لا مع لا
من مباشرتها لنكاح نفسها ولا من توكيل غيرها فيه وقالوا بالصحة واللزوم في الصورتين
وعلى هذا فلا تنافي بين الكلامين واعلم ان اصحابنا ايضا لم يمنعوا من مباشرة النساء

يندفع بما ذكره المجيب وهو الابهري
ويندفع عند ابي المحشي كما ذكره
وفيه ان بما ذكره صح

للنكاح

للنكاح سواء كانت لنفسها او لغيرها لكن اعتبروا اذن الولي في غير الكاملة وكذا في الكاملة
اذا كانت بكرا ولم يعبؤوا بالحديث المذكور لكونه عاميا مرويا عن عائشة وقد قدحوا فيه ايضا
بانهم نقلوه عن الزهري ونقلوا ايضا عن جريج انه قال سالت الزهري عنه فلم يعرفه وبانه معارض
باحاديث اهل البيت ع وهم ادرى بما فيه بل بظاهر القران المجيد ايضا حيث اضيف فيه النكاح اليها
في قوله تع ولا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن وقوله تع فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح
زوجا غيره وتفصيل الكلام في كتبنا الفقهية المبسوطة بل المدار على مباشرة المراة النكاح
هذا بناء على ان ظاهر نكحت مباشرتها بنفسها والظاهر على وفق مذهب الشافعية حملها على الاعم
منها ومن التوكيل غيرها فيه ورد امرها اليه فانهم منعوا من الجميع ويمكن حمل المباشرة في كلام
وكلام الشارح ايضا على هذا المعنى الاعم فيكون المراد انه لا بد من مباشرة الولي له اما بنفسه او بان
يوكل رجلا فيه وليس لها مباشرتها بنفسها ولا يرد امرها الى غيرها وان كان رجلا و
اذن الولي لها في ذلك بل لا بد من توكيل الولي اياه وما ذكره من الخروج مخرج الاغلب ايضا
كانه لا يابى عن الحمل عليه فان الاغلب الغالب في مباشرتها سواء كانت بنفسها او برد امرها
الى غيرها انما هو عند منع الولي فافهم حيث قال فان المراة غيرها ذكرنا ما لكة لبضعها
فان مالكيتها لبضعها انما يدل على عدم حاجتها الى اذن الولي اذا صح لها المباشرة واما اذا
لم يصح لها مباشرة النكاح اصلا لا لنفسها ولا لغيرها باعتبار عدم العبرة بلفظها في النكاح
كما قاله الشافعية فمالكيتها لبضعها لا يجدي في تجويز مباشرتها للنكاح وهو ظ
اقول بعد حمل كلام الشارح ايضا لا يخفى ان الاعتراض السابق من شارح الشرح ان كان يفهم من
كلام الشارح من الجمع بين التاويلين ليس بصحيح بل انهم اما ان يخصوا الحديث بالثلاثة و

يقولون بالبطلان على ظاهره واما ان يحملوه على ظاهره الذى هو العموم ويأولون البطلان
فى غير الثلاثة بالاول اليه فلا يتجه جمع الشارح بينهما ومراده ههنا الاعتراض على التاويل
الثانى الذى ذكروه فى غير الثلاثة بان الاول الى البطلان فيها انما يكون فى غير الكفو
والغبن الفاحش وهو المراد بالنقيصة التى ذكرها الشارح وهما ليس بغالب فلا ينبغى قول
الشارح يول الى البطلان غالبا بل كان ينبغى ان يقول قد يول الى البطلان وظ انه لا يتجه
فى مقابلة ما ذكره المحشى اصلا لان الاعتراض فى الامة والصغيرة الذى هو غالب على ما ذكره
المحشى لا دخل له فى الاول الى البطلان عندهم بزعم شارح الشرح لانه زعم انهم حكموا بالبطلان
فى الثلاثة مط ولا مدخل للاعتراض فيه اصلا وايضا ليس هو الاعتراض الذى ذكره
الشارح فانه خصه بانه عند النقيصة والاعتراض الذى يول الى البطلان هو الاعتراض
على الحرة المكلفة عند النقيصة وهو ليس بغالب فلا ينبغى وصف الشارح له بالغلبة نعم لو قيل
انهم لم يقولوا انهم بالبطلان فى الثلاثة كما نقلنا عن الامدى ونقله المجيب عن صاحب الهداية
فاحتيج الى الحمل على الاول كما ذكرنا سابقا لما اتجه هذا الاعتراض من شارح الشرح اذ
ح احتيج ايضا الى الحمل على الاول وهو فيه غالب وظاهر ان نظر المحشى ليس الى ذلك
فانه حكم بانه لا مجال لهذا الاعتراض بناء على ما حمله وهو ظ فى انه لا مجال له اصلا بناء على
ما حمله لا انه لا مجال له اصلا بعد ما تبين فساد ما نقله وايضا على هذا وان صح القول بكون الاول
غالبا لكن ذلك لا يجدى فى تصحيح كلام الشارح لانه جعل الاول الغالب باعتبار اعتراض الولى لنقيصة
مع انه ليس بغالب وغاية ما يمكن ان يقال فى دفع هذا الاعتراض انه ربما كان وصف
الغلبة فى كلام الحنفية فبنى الشارح الكلام على ما ذكروه ولم يصرح بفساده بل اكتفى فيه بما ذكره فى

البعد

البعد من وصفه بالندور فتدبر — الشارح منع استقلال المرأة من نهوضها الظ بنهوضها ليكون متعلقا
بالاستقلال ولو جعل متعلقا بالمنع كما فعله المهرى فالظ اسقاط الاستقلال ثم ان الظ انه كان عبارة المتن
فى نسخة الشارح فيما لا يليق وذكر فى شرح الشرح ان فى جميع النسخ فيما يليق اى فى الامر الذى يليق بمحاسن
العادات منع الاستقلال فيه وكانه على هذا يمكن ان يتعلق بالاستقلال ويمكن ايضا ان يتعلق بالامكان
اى امكان هذا القصد انما هو فيما يليق بمحاسن العادات منعها منه كما نحن فيه فافهم — الشارح قالوا
هو محمول على قضاء الصوم ونذره واصحابنا ايضا لم يعملوا بظاهر الحديث كليا بل انما حكموا به فى الصوم الواجب
المعين كرمضان والنذر المعين اذا اخلوا بالنية من الليل واما فى الواجب المطلق كالقضاء والكفارة
والنذر المطلق وكذا النافلة فجوزوا تجديد نيتها من الليل النهار الى الزوال وكذا فى الواجب المعين
للناسى ليلا وذهب بعضهم الى جواز التجديد فى النافلة الى الغروب لكنهم لم يصرحوا بتخصيص الحديث
بما ذكروه فيمكن لهم تاويله بما يعم نفى الصحة والفضيلة على انه لا يبعد التخصيص ايضا لان على ما
ذكروه ليس تخصيصا بالنادر كما لا يخفى — الشارح فحملوه على الفقراء منهم وكانهم جعلوا الاسهم
الباقية للثلاثة من غيرهم وعموا فيها لمن كان منهم او من غيرهم ولا يخفى ان مثل هذا التخصيص لو
قام لهم دليل عليه ليس ببعيد وعند اصحابنا الاسهم الثلاثة الاولى للرسول عم فى حيوته يضعها
حيث يشاء والثلاثة بعده للامام القائم مقامه عم والثلاثة الاخرى للثلاثة من بنى هاشم و
مستندهم فى ذلك الروايات المتضافرة من اهل البيت عم وعند ذلك لا بعد فى حمل الاية عليه
اذ مثل ذلك الاجمال فى القران العزيز ليس بعزيز وفى اشتراط الفقر فى الثلاثة الاخرى خلاف
بينهم والتفصيل فى صحفنا الفقهية — الشارح لان المقصود منه سد الخلة هى بفتح الخاء بمعنى
الحاجة لا بد لهم من دليل على ذلك وليس — الشارح لكون اللام ظاهرا فى الملكية الظ ان الظ من

ازالاستقلال سح بصير ممنوعا لا ممنوعا عنه وظاهر ان الممنوع هو المرأة لا الاستقلال صح

ذلك من خارج فهو تم بل المسلم انه لا قائل بجواز تعلقه بالفصل بمعنى ان يكون ظاهرا في تعلقه
بالاثنين دون الجميع بل ينحصر القول في ظهوره في الاخيرة فقط او في الجميع وهذا لا يجدي
هاهنا اذ تعلقه بالكل ايض بما علم من خارج لا الظهوره فيها ولو سلم فظهوره في التعلق
بالجميع لا يقدح في قيام الدليل هاهنا على خلافه وانه لا يتعلق الاول ايض وانه لا بد من تخصيص
فيه بما بقي الى المذكور فقد الغسل فتامل في الحاشية المراد من طلب الولد هذا
هو المعروف في تفسيره والغرض منه الاشارة الى انه لا ينبغي حصر الغرض من هذا الفعل في الشهوة و
اعطاء النفس هواها بل ينبغي جعلها هو المطلوب لله منه وهو تحصيل الولد عرضا وقصدا ونقل
في مجمع البيان تفسيرا آخر وهو اطلبوا ما كتب الله لكم من الحلال الذي بينه في كتابه فان
الله يحب ان يؤخذ برخصه كما يحب ان يؤخذ بعزائمه وقد يفسر ايض بعموم اللفظ
بان اجعلوا جميع ما تطلبون في مطالبكم وافعالكم من ازواجكم واولادكم وما
كتب الله لكم اي اطلبوا كل الذي قدره ورضيه لكم لا غيره اذ لا يفيد كل الا زيادة تعب وعلى
هذا فلا يكون من تتمة الاولى ويصلح الفصل به وجها للحسن تعلق حتى بالاخيرين فقط
دون الاولى فتامل في الحاشية الولد او الثواب دون الغسل يمكن ان يحمل على
الثواب الذي كتب الله في الغسل من المباشرة واعلم ان المشهور بين اصحابنا فساد الصوم
في شهر رمضان بالاصباح فيه جنبا عمدا وظاهر ابن بابويه في المقنع انه يقول بجواز
وعدم فساد الصوم به وبالجملة الروايات مختلفة والاقوى المشهور من تظافر الروايات
الدالة عليه والروايات الواردة بخلافها يمكن حملها على التقية ثم ان ظاهرهم تعدي
الحكم الى كل صوم واجب ومندوب وتردد جمع منهم فيه بناء على اختصاص الروايات

رمضان

برمضان من غير تعميم والظاهر ان قضاء رمضان ايض حكمه حكم الاداء لورود الروايات فيه ايض واما
الصوم الواجب غيرهما ففيه تردد والاصل عدم الفساد واما الصوم المندوب فالظاهر فيه العدم
للاصل وورود الرواية الصحيحة به والتفصيل في كتبنا الفقهية الشرح ولحن الخطاب
اي معناه قال في الصحاح قول الله تعالى ولتعرفنهم في لحن القول اي في فحواه ومعناه وقال ايض نقلا
عن ابي زيد لحنه وهو عني بالكسر يلحنه لحنا اي فهمه والحنته اياه اي فهمته وقال ايض اللحن
بالتحريك الفطنة ومنه الحديث لعل احدكم الحن في حجته اي افطن بها الشرح لعموم ان
لا يكون المعنى ثمة قوله لا يخفى ان هذا الاحتمال احتمال ظاهر ومعه فالقياس الباطني ايض
والصواب ان يقول المفهوم ثم وعلى ما نقلناه سابقا عن المحققين اثبات الالوهية
له تعالى ونفيها عمن سواه كلاهما منطوقان ثم ذكر قال المحدود اي المعنى بعد
فقد ذكر وجه ارجاع المعنى والمحدود الى الصفة وقاس عليها البواقي والاولى كما ذكره الابهري
ان يجعل الاستشهاد في الحديث الاول قوله في الغنم او الصفة لا قوله ان يخالف المتبايعان
فان التقييد بالظرف من مفهوم المخالفة على ما نص عليه الشافعي لكن مع ذلك ايض
يجعل بناء ذكره في مفهوم الصفة على ما ذكره الامام اذ لا تكلف في ارجاع الظرف الى
الصفة بخلاف الشرط وعلى هذا كانه يندفع ايض بحث المحشي فان مفهوم الظرف في القوة و
الضعف كانه مثل مفهوم الصفة بخلاف مفهوم الشرط فانه اقوى كما يجيء اقول فيه
بحث لا مرية فيه اذ لا فساد في حمل مفهوم الصفة في كلامهم هاهنا على الاعم وهناك
على خصوص الصريح فافهم على فعليته بناء التانيث فيه اشارة الى ان تفسيرا باللام
عبيد المذكور في الشرح بدون التاء يعم بن المثنى كما فعله شارح الشرح ليس على ما ينبغي

فانه هو ابو عبيدة ويدل على النا هو القاسم بن سلام وكان عليه ان يفسره وينقل عن الامام نسبة القول
الى ابى عبيدة ويفسره بمعمر بن المثنى الش اى مطل الغنى يحل حبسه ومطالبته فالغ بمعنى المطل اى المماطلة
فى اداء الدين يقال لواه بدينه يلويه ليا واصله لويا فادغمت الواو فى اليا والمراد بالواجد هو الغنى
الذى يجد ما يؤدى به دينه وقوله يحل حبسه ومطالبته كانه تفسير يحل عقوبته ولم يتعرض لعرضه اى يحل
عرضه اى بضو والعرض بكسر العين وسكون الراء موضع المدح او الذم من الانسان سواء كان فى نفسه او
فى سلفه او من يلزمه امره وقيل هو جانبه الذى يصونه من نفسه وحسبه ويحامى عنه ان ينتقص و
يثلب والمع انه يحل لصاحب الدين هتك عرضه وان ينسبه لسوء القضاء وفى الاحكام جعل احلال
العرض بمعنى المطالبة وهذا هو الظ من كلام الش وح لا بد ان يحمل المطالبة على ما فيه هتك عرض
قلت هذا ليس اجتهادا فى الاحكام الشرعية لا يخفى ان حاصل السؤال منع قوله ولو كان
فادحا لما ثبت مفهوم شيء من اللغات اذ كثيرا ما لا يكون المسئلة اللغوية اجتهادية ولا مجال
للاحتمال فيها بل لا يحصل العلم بها الا من السماع من العرب او من تتبع موارد استعمالاته
فاكان كذلك لا يجرى فيه التجويز المذكور وايضا قلما يكون الامام مجتهدا فلا يكون حكمه
الا باحد الوجهين ولا يجرى فيه ايضا التجويز المذكور وانت خبير بان ما ذكره من الجواب ليس فى
مقابلة هذا السؤال اصلا ولا يندفع به شيء من السندين المذكورين فيه وقوله وحاصل
الجواب هو بعينه عبارة شرح الشرح فى بيان حاصل جواب الش وهو متجه فى بيان جواب الش
ولا ربط له بالسؤال الذى ذكره المحشى ولا يندفع به لا الاول ولا الثانى فقول المجيب
فيندفع الثانى كما ترى واما ما ذكره فى دفع الاول من ان المراد لا يثبت مفهوم شيء
من الالفاظ بالاجتهاد فان اراد به لزوم ان لا يثبت مفهوم شيء من الالفاظ باجتهاد المجتهد

نفـ

نفسه شيء وانما الكلام ههنا انه لا يجوز التعويل على حكم غيره اذا احتمل كون بنائه على اجتهاده
وان اراد انه يلزم ان لا يثبت مفهوم شيء من الالفاظ باجتهاد غيره فيه ففيه انه لا محذور فيه
فيلزم مد التامل وكلام المحشى ههنا مختل جدا وذلك غير جائز كون ذلك غير جائز مطلقا
غير ظاهر بل المعلوم انه لا يجوز للمجتهد تقليد مجتهد اخر فى اجتهاده فى الاحكام الشرعية
واما فى مدلولات الالفاظ فلا اذ المدار فيها على الظن فلا بعد فى جواز التعويل عليها
على اجتهاد من يوثق باجتهاده فيها اذا حصل لنا ايضا الظن باجتهاده بناء على الاعتماد برأيه
واجتهاده فيها اذ الظن الحاصل بذلك قد لا يقصر عن الظن الحاصل بقول جمع منهم ان معنى
هذا اللفظ كذا فى اللغة اذ لو يبلغوا عدد التواتر كما هو الغالب فتامل الش لانهما
اثنان اعظم اى اثنان كل منهما اعظم من الاخر فى العلم والشهرة والجواب لا نسلم انه اثبات
الوضع الخ لا يخفى ما فيه من التعسف ومن اين يثبت الاستقراء المذكور خصوصا على ما قرره
من ان كل ما ظن ان لا فائدة اه وهل هذا الا مجرد دعوى سخيفة والحق فى الجواب ان بناء
الدليل على عدم تجويز تخصيص فى كلام البلغاء سيما كلام الله ورسوله بلا فائدة وهذا
مما لا ينبغى الشك فيه لاحد وهو لا ينافى ما ذكروه من انه لا يثبت الوضع بما فيه من الفائدة
وانما يثبت بالفعل فان المراد به ان وجود فوائد فى شيء وعدمها فى شيء آخر لا يوجب الحكم
بكون لفظ موضوعا لما فيه تلك الفوائد دون ما عرى عنها بل لا بد من النقل اذ ربما
تعلق غرض بوضع لفظ لما لا فائدة فيه او اقل فائدة من آخر وهذا لا يوجب تجويز تخصيص
فى كلام الحكيم البليغ بلا فائدة وهو ظ نعم الكلام فى العلم بعدم فائدة فيه سوى النفى لكن لا
يخفى ان العلم وان تعذر غالبا لكن كثيرا ما لا يظهر فائدة له سواه وح فالظ دلالته عليه ومن

[illegible]
الأخفش

الحكم وطرفه الا المذكور وح لا يلزم ما ذكره وانما يلزم ما ذكره لو حمل طرف الحكم على ما هو طرفه في
الذكر وكيف يذهب اليه وهم فقوله كالسائمة مثلاً تمثيل لاصل طرف الحكم لان المراد بطرف الحكم فيه
هو خصوص السائمة نعم يرد على هذا الوهم انه ان اريد باختصاص طرف الحكم بالمذكور اختصاص
طرف الحكم النفسي فلا يتأتى المنع لظهور انه ليس للحكم النفسي ههنا طرف غير المذكور وان اريد به
اختصاص طرف الحكم مط فيتجه المنع لجواز ان يكون المعلوفة ايضا طرف الحكم الواقعي لكن لا احا
ج الى العدول في الشق الثاني من اصل الحكم الى متعلقه الذي هو طرفه بل ينبغي ان يجعل الشق
الثاني هو الحكم الخارجي او ما يعمه ويمنع اختصاصه بالمذكور فالصواب حمل المتعلق على النسبة
الخارجية لا على ما يذهب اليه الوهم فافهم   الش الجواب يمنع فهم ذلك لان ذكر السبعين للمبالغة
الظ ان حاصل الجواب انه لا يمكن فهم ذلك من الآية الكريمة لان الشايع في مثل هذا الكلام ان ذكر
السبعين للمبالغة وانه لا يفيد ذلك باي عدد بلغ وانما يذكرون السبعون لانه منتهى ما يصل اليه
التكرار عرفا وعلى هذا فلا يمكن فهم مخالفة المسكوت وهو ما زاد على السبعين للمذكور وهو
السبعون من هذه العبارة فلعله عم علم ان ما زاد غير مراد ههنا بخصوصه من خارج وح فلا يصلح
شاهدا لدلالة المفهوم وحجيته وحاصل ما ذكره بعد التسليم تسليم عدم تمامية الدليل المذكور على
عدم امكان فهم المخالفة من هذه العبارة لكن نمنع فهمه منه اذ من لم يقل بالمفهوم لا يقول بوجوب
موافقة المسكوت للمذكور بل يقول انه مسكوت عنه يحتمل الموافقة والمخالفة فلعل زيادته عم بناء
على اصل الجواز ورجاء الاجابة فيما زاد لعدم دلالة الكلام على خلافها لا لدلالة الكلام عليه
فافهم   الش وهو مبادرة عدم المغفرة اي حكم المشترك بين السبعين وما فوقها ما يتبادر
الى الفهم من عدم المغفرة فلا يتبادر من ذكر السبعين ان ما فوقها بخلافها كذا في شرح الشرح فلا

انه لا وجه لاتهام المبادرة بالمعنى الذي ذكره والظ ان مراده بالمبادرة هو ما يستفاد من الفاء من
التعقيب بلا مهلة فافهم   وفي الثاني مسلم وفهمه منه في الجملة فيه تعسف لان الاصل مستقل
في فهم ذلك ولا مدخل فيه للكلام المذكور سوى انه لم يمنع منه وانما منع في السبعين فجعل ذلك فهما منه
في الجملة تعسف والظ في الفرق بين الوجهين هو ما ذكرنا فتذكر   فهم العموم ههنا من
جهة خصوص المادة لا يظهر وجه لاسناد فهم ذلك الى خصوص المادة والحمل على مجرد الاحتمال
لا ينفع له   ويمكن تطبيق الجواب الاول عليه بان يكون مراده بقوله ولعله علم انه غير مراد
ههنا بخصوصه اذ لعله علم ذلك من خصوص المادة لكن قد عرفت ان فهم ذلك من خصوص المادة لا وجه
له فالظ ان مراده فهو فهمه في خصوصه من خارج كما ذكره في الوجه الاول وقررناه ايضا فافهم
ان المص ذكر مفهوم العدد في الاجمال ولم يذكر مفهوم الاستثناء في شيء منهما
والظ ذكره في الاجمال دون التفصيل وما مر من المص من ان الاستثناء من الاثبات نفي
وبالعكس ظاهره كون كل منهما منطوقا لكن على مختاره في الاستثناء لو فهم الثاني في كل
منهما ولا يفهم الا بالمفهوم فافهم   واما ثالثا فلان لقائل ان يقول يمكن ان يق
ان النفي لا يحتاج الى دليل عليه بل يكفي فيه عدم دليل على الثبوت فافهم   بل يحتمل ان
يكون اجماعا لا يخفى ان هذا يبطل بما ابطل به التواتر وهو لزوم عدم الخلاف فيه
او كان الاجماع معلوما له بالاستقراء وفي بعض النسخ وكان الاجماع وشيء منهما لا يصفو
عن كدر فان الدخول في الاجماع لا يجدي ما لم يظهر له موافقة الباقين بالاستقراء
وبعد التمسك بالاستقراء فيكفي ذلك وان لم يكن هو داخلا في الاجماع فالظ الاقتصار في
الجواب بان العلم بالاجماع ربما حصل بالاستقراء لا بالنقل فافهم   وكذا نقول لعل المتمسك

هو المستقرى لا يخفى ان ما ذكره من الاحتمالات يمكن ايرادها فى مقام المنع لكن تبعى منهما الاصلح
لتعويلنا عليه فى الذهاب الى المفهوم اذ لم يثبت لنا اجماع ولا استقراء فالوجه لنا ان نختار انه عقلى ونمنع
ان العقل لا مدخل له فى مثله اذ عدم جواز اشتمال كلام الحكيم البليغ على ما لا فايدة فيه مما يحكم به العقل السليم
وهو يكفى فى اثبات المفهوم اذا لم يكن له فايدة اخرى كما هو المفروض فافهم   اقول ليس المراد بادلة الاحكام
الظ ان المراد ذلك والمراد منع اشتراط التواتر وعدم افادة الاحاد فى مثله مما يتعلق بمعرفة معانى الكلام
ومدلولاتها والا لامتنع العمل باكثر ادلة الاحكام الفقهية لعدم التواتر فى مفرداتها اى ان مفردات الالفاظ
الواقعة فيها اكثر منها ما لم يتواتر معناه عن اهل اللغة بل المدار فيه على نقل الاحاد او الدلايل الظنية كما فى
معنى الامر والنهى وامثالهما وقلما ينفك دليل فى الاحكام مما يكون كذلك فلو اعتبر التواتر فى مدلولات
الالفاظ امتنع العمل باكثر ادلة الاحكام وعلى هذا فلا حاجة الى ما تمحله المحشى فى توجيه الكلام فافهم
وان وجوب التواتر فى كون الكتاب حجة وكون السنة حجة كانه اراد بالتواتر القطع والا
فلا معنى لوجوب التواتر فيما ذكره من الامرين   الشارح فالاول لكونه مكابرة لا مكابرة فيه اذ لم
يكن للتخصيص فايدة اخرى كما هو المفروض فى المسئلة وما اورده على الثانى لا يخفى ما فيه اذ على
تقدير ارجاعه الى الاستقراء ليس الاستقراء ناقصا وهو استقراء بعض الجزئيات وهو لحجيته لا
يوجب الحكم بمثله فى غيره الا بالقياس او بما هو بمنزلته فى الضعف فافهم   ولو قيل الاصل عدم دليل
آخر على الوجوب لم يتوجه النقض بالمباح لا يظهر وجه لعدم توجه النقض ح اذ كما لا يمكن ان يقال
ان الاصل عدم الاباحة كذلك لا يمكن ان يقال ان الاصل عدم دليل آخر على الاباحة اذ اصل البرائة لا مثبتة
يصلح دليلا لها وحمل الاباحة على الاباحة الشرعية بالمعنى الذى ذكره مشترك بين الوجهين فعليك
بالتامل عسى ان يظهر لك وجه لما ذكره   وح يظهر غاية الظهور ما اورد عليه الشارح واما لو لم يحمل

كلام

كلام المجيب عليه بل على انه ينتفى الوجوب مط تمسكا بالاصل محتاج فى توجيه ايراد الشارح الى ان يقال ان هذا
رجوع الى القول بنفى المفهوم باعتبار ان الثانى لا ينفى الادلة المفهوم عليه ولا ينفى دلالة شئ آخر عليه
كالاصل فاذا اعترف بعدم دلالة المفهوم فهو رجوع الى قولهم واما لو حمل كلامه على انه زعم انه اذا
انتفى هذا القول فيلزم بمجرد ذلك انتفاء وجوب الزكوة فح يرد بحث المحشى ولا يرد عليه ما اورده
الشارح كما لا يخفى   الشارح لا مجتمعا ولا منفردا فالمراد بالاول ان يقول كما ذكره وبالثانى ان يقول وان
زكوة الغنم السائمة او زكوة الغنم المعلوفة سواء كان بلا فصل او بفصل   ولا يخفى على المتامل
لطف هذا التوجيه لا يخفى ان تقرير الدليل بالوجوه الثلثة وكذا الجواب عنها جيد لكن حمل قول الشارح
وانما لو يجز ذلك على اعادة الملازمة بعبارة اخرى ليستدل عليها بوجهين آخرين بلا اشعار
بذلك تكلف جدا كما يشهد به من له دربة باساليب الكلام نعم الكلام المص توجيه وجيه وهو ان
لا يكون صريحه تقرير الدليل بالوجه الاول بل بالوجهين الاخرين ويكون غرضه من قوله كما لا
يصح بمجرد التمثيل وانه لو صح المفهوم يلزم ان لا يصح هذا كما لا يصح ذلك ويكون قوله لعدم الفايدة
والتناقض اشارة الى بيان الملازمة بالوجهين وربما كان فى التمثيل المذكور تلميح ايضا بامكان
تقرير الدليل بالوجه الاول الذى ذكره الشارح ايضا وح فلا خدشة فيه واما كلام الشارح فغاية توجيهه
لم يتعرض لشرح المتن على الوجه المطابق له بل احال ذلك على الظهور ولكن اولا ذكر تقرير الدليل
على الوجه الذى قلنا وان فى التمثيل المذكور تلميحا اليه ثم تعرض لشرح الوجهين المذكورين
فى المتن بقوله وانما لو يجز ذلك لوجهين فتدبر   فى الحاشية لا يختص بصورة عدم
المفهوم كذا فى النسخ ولفظ العدم كما ترى والظ بصورة القول بالمفهوم او نحو ذلك
نعم يمكن تطبيقه على الوجه الثانى لا يخفى ان شيئا من الوجهين لا يستفاد من ظ تقرير الشرح

الشرط لا يتعين ان يكون للشرط بالمعنى المذكور لجواز استعمالها فى السببية بل هو الغالب فيها وعلى هذا
فيندفع السؤال فتامل فيه نظر اذ نعلم ذلك اه فيه نظر اذ ذلك انما يعلم من دلالة اللفظ على
السببية اذ لو لم نعلم كونه سببا فلا نعلم من انتفائه انتفائه نعم لا بد فى العلم به بعد العلم بالسببية من ضميمة
خارج ايضا وهو كون السبب واحدا او متعددا وان الاصل عدم تعدده وهذا لا يقدح فى دلالة
الكلام على ذلك فان هذه الضميمة لازم فى كل ما يقول بمفهوم الشرط فيه نعم لو احتيج الى ضميمة خارج
يوجد فى بعض المواد دون بعض لما صح اسناد الدلالة الى اللفظ هذا والاظهر فى تقرير النظر ان
يقال ان هذا انما يدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط بمقتضى الاصل حتى انه لو دل دليل على ثبوت
الحكم مع انتفاء الشرط ولو دل دليل على ثبوته مع انتفائه كان معارضا لمفهوم هذا النص
المقيد بالشرط ويجب طلب الترجيح بينه وبين ذلك المفهوم فافهم سواء جاز الطرف
الاخر ام لا انما حمله على ذلك بناء على انه فيما نحن فيه لا يجوز الطرف اذ لا يمكن الاكراه اذا لم
يردن التحصن وفيها ان الظاهر ان المجيب حمل التحصن على التعفف كما هو ظاهر فحمله على الخروج
مخرج الاغلب اذ الغالب ان الاكراه على البغاء انما هو عند ارادتهن التحصن والتعفف و
ان امكن عند ذلك ايضا كما اذا كان امتناعهن بسبب آخر كعدم رغبة او اعياء ونحوهما
الشرح وقد انتفى لمعارض آخر اقوى فان قلت اذا كان التعويل فى دلالة المفهوم على
لولاه لو لم يكن للتقليد فايدة بناء على ان المفروض عدم فايدة اخرى وانه لا يجوز ذلك فى
كلام البليغ سيما الحكيم تعالى شانه ورسوله كيف تاتى هذا الجواب وكيف يجوز ذلك عند معارض
اقوى قلت قد اشرنا سابقا الى انا اذا علمنا انه ليس للتقييد فائدة اخرى فح نقطع بالمفهوم لعدم
تجويز الخلو عن الفايدة فلا يجوز ذلك فيه واما اذا لم نعلم ذلك ولكن لم يظهر لنا فايدة اخرى

للتقييد

للتقييد فح يحكم بظهور المفهوم وعلى هذا فاذكره من طرح المفهوم عند معارض اقوى انما هو فى
القسم الثانى وتجويز طرحه باعتبار ان بذلك المعارض يظهر ان التقييد كان لفايدة اخرى وان لم
يظهر لنا لا لتجويز الخلو عن الفايدة ح فلا اشكال الشرح وقد يجاب عنه بانه يدل اه حمل
التحصن فى هذا الجواب على مطلق التكفف لا خصوص التعفف وح فحاصل الجواب صحة المفهوم فيه ايضا
اذ عند عدم ارادة التكفف لا نهى ولا منع لعدم امكان الاكراه ح لا الاباحة ويخدشه انه اذا لم يمكن
ذلك فلا فايدة للتقييد فلا يكاد يحسن من التمسك بوجه آخر الا ان يقال انه يكفى لفايدته الاشارة
الى مورد تحقق الاكراه كيف وان جاز التقييد فيما خرج مخرج الاغلب ففيما لا يتحقق عنه بطريق اولى
وايضا يمكن ان يقال انه يفيد عموم النهى وتاكيده وكفى به فايدة فافهم الشرح وقد يقال الكلام
فى الاخر نفسه اعلم ان فى مفهوم الغاية خلافا بين الاصوليين انه هل يعتبر ام لا وفى مدخول الى
خلافا اخر بين النحاة انه هل يدخل فيما قبله او خارج عنه ولا باس ان ننقل كلامهم فى المقامين حتى
يظهر ان وقوله فلا له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وقوله حتى يعطوا الجزية فذهب اكثر الفقهاء
وجماعة من المتكلمين كالقاضى ابى بكر والقاضى عبد الجبار وابى الحسين البصرى وغيرهم ان ذلك يدل
على نفى الحكم فيما بعد الغاية وخالف فى ذلك اصحاب ابى حنيفة وجماعة من الفقهاء والمتكلمين وهو
المختار وذلك لانه لو دل تقييد الحكم بالغاية المحدودة على نفى الحكم فيما بعد الغاية لم يخل اما ان
يدل عليه بصريح لفظه او بانه لو لم يكن دالا على نفى الحكم فيما بعد الغاية لما كان التقييد بالغاية مفيدا
او من جهة اخرى والاول محال لان اللفظ بصريحه لم يدل على نفى الحكم بعد الغاية والثانى انما
يلزم لو لم يكن للتقييد فايدة سوى ما ذكروه وليس كذلك بل جاز ان يكون فايدة التقييد تعريف
بقاء ما كان بعد الغاية على ما كان قبل الخطاب اى انه غير متعرض فيه لاثبات الحكم ولا نفيه وان

وان كان الثالث فالاصل عدمه وعلى مدعيه بيانه وايضا فانه لا ملغ من وروده الخطاب فيما بعد الغاية بمثل الحكم
الثابت قبل الغاية بالاجماع وعند ذلك اما ان يكون تقييد الحكم بالغاية نافيا للحكم فيما بعده او لا يكون والاول
يلزم منه اثبات الحكم مع تحقق ما ينفيه وهو خلاف الاصل وان كان الثاني فهو المطلوب فان قيل ما ذكرتموه معارض
بما يدل على نقيضه وبيانه ان كلمة حتى والى لانتهاء الغاية وهي جارية مجرى قوله صوموا صوما اخره الليل ولو قال
ذلك لمنع من وجوب الصوم بعد مجيء الدليل لانه لو وجب الصوم من بعد ذلك لصار الغاية وسطا وهو محال
ولهذا فانه لو قال القائل لعبده لا تعط زيدا درهما حتى يقوم واضرب عمرا حتى يتوب فانه لا يحسن الاستفهام
بعد ذلك وان يقال فهل اعطيه اذا قام وهل اضربه اذا تاب ولولا ان التقييد بالغاية يدل على عدم الحكم
بعدها لما كان كذلك قلنا لا ننكر ان الى وحتى لانتهاء الغاية وانها جارية مجرى قوله صوموا صوما اخره الليل غير ان
الخلاف انما هو في ان تقييد الحكم بالغاية هل يدل على نفي الحكم فيما بعد الغاية وذلك غير لازم من التقييد بالغاية
بل غايته ان دلالة التقييد بالغاية على ان ما بعدها غير متعرض فيه بالخطاب الاول لا بنفي ولا اثبات ولا يلزم
من وجود صوم بعد الغاية ان يصير الغاية وسطا بل هي غاية للصوم المامور به اولا وانما يصير وسطا ان لو كان
الصوم فيما بعد الغاية مستندا الى الخطاب الذي قبل الغاية وليس كذلك واما انه لا يحسن الاستفهام عند قوله
لا تعط زيدا درهما حتى يقوم واضربه حتى يتوب لان ما بعد الغاية مسكوت عنه غير متعرض له بنفي و
لا اثبات فلا يحسن الاستفهام فيما لا دلالة للفظ عليه كما قبل الامر بالاعطاء والضرب انتهى قال بحر
الائمة رضي اعلم ان الى يستعمل في غاية الزمان والمكان بلا خلاف نحو فاتموا الصيام الى الليل والاكثر على
دخول حد كالابتداء والانتهاء في المحدود نحو اقلت اشربة من هذا الموضع الى ذلك الموضع فالمو
لا يدخلان ظاهرا في الشرع ويجوز دخولهما فيه مع القرينة وقال بعضهم ما بعد الى ظاهرة الدخول
فيما قبلها فلا يستعمل في غيره الا مجازا وقيل ان كان ما بعدها من جنس ما قبلها نحو اكلت السمكة الى
كالمتا

راسها فالظاهر الدخول والا فالظاهر عدم الدخول نحو اتموا الصيام الى الليل والمذهب هو الاول انتهى ومن تامل
فيما نقلناه يظهر له ان ما ذكره الشارح انما يلائم في النزاع الثاني فان النزاع فيه في دخول المرفق مثلا لا في
دخول ما بعد المرفق وما ذكره المصنف انما هو في النزاع المشهور بين الاصوليين ويمكن ان يكون مختار في
النزاع الاخر هو خروج ما بعد الى كما هو المشهور ومراده بكون غيبوبة الشمس اخرا هو الاخر بمعنى الطرف
الخارج ولهذا قال ولو قدر وجوبه بعده ردا على من زعم احتمال الوجوب بعده لكنه جعل الاخر هو ما
بعد الغيبوبة لانها نهاية فان الظاهر من غيبوبة الشمس هو غيبوبتها بتمامها لا شروعها فيها وعلى مذهب من يقول
بدخول ما بعد الى فيما قبلها يجري الدليل فيه ايضا بان يقال ان قوله الى المرافق يدل على كون المرفق اخر جزء
يجب غسله فلو قدر وجوب الغسل بعده لم يكن المرفق اخرا بل وسطا ويمكن حمل الكلام ايضا على هذا
بان يجعل زمان الغيبوبة اخرها بهذا المعنى بناء على كون ما بعد الى داخلا فيما قبلها فاجري الدليل فيما
بعدها والحاصل ان نزاع الاصوليين جار على كل من المذهبين في النزاع الاخر فان جعل ما بعد الى كالمرفق
خارجا فنزاعهم انما هو في المرفق وما بعده جميعا حيث ان القائلين بالمفهوم يقولون بدلالة الكلام
على انتفاء الحكم فيهما والنافين يقولون بعدم دلالته على ذلك بل انما يدل على السكوت عنه وان جعل
المرفق داخلا فنزاع الاصوليين انما هو فيما بعده على الوجه الذي ذكرنا وبالجملة فيما ذكره المصنف يجري
في نزاع الاصوليين على كل من المذهبين في النزاع الاخر وحاصله هو ما نقلنا عن الامدي بقوله
فان قيل ويتوجه عليه ما نقلنا عنه من الجواب وهو بعينه ما يذكره المحشي اخر الحاشية بقوله ثم اقول لا يبقى
شبهة بعد هذا وبما قررنا ظهر لك حال ما ذكره شارح الشرح في معنى كلام الشرح وانه ايضا مبني على
الخلط بين النزاعين فان نزاع الاصوليين انما هو في الغاية وما بعدها جميعا لا في خصوص نفس
الغاية بل النزاع في خصوصها انما هو في النزاع الاخر ثم قوله لكن عبارة الامدي ابلغ على الشم

الائمة ما نقلنا عنه من الخلاف في الى التي بمعنى الغاية ثم تصدى الشارح بجعله بمعنى فليلاد ومثله مما ذكرنا لكنه جعل
التحقيق فيه كونها بمعنى الانتهاء اي تضيفوها الى اموالكم وكذا في قوله تعالى وايديكم الى المرافق وكان حمل الثاني
على الغاية بالمعنى الذي ذكرنا اظهر مما ذكره فتامل   بقي شيء وهو ان قولنا صوموا الخ وقد فصلنا القول
فيه فلا حاجة الى اعادته فتذكر   فاقول في جوابه مراد الشارح لا يخفى ان المستدل لما ادعى ان النص لم
يتناول الفرع ودل بمقتضى مفهوم اللقب على انتفاء الحكم فيه فكان اثباته بالقياس قياسا في مقابلة النص فلا يعتبر
وح فلا بد للشارح في جوابه من دعوى انه في هذه الصورة يدل النص على حكم الفرع بمفهوم المخالفة فلا يلزم بطلان
القياس ولا يكفي فيه انه لو ثبت بالمفهوم فيه كان مفهوم الموافقة اذ ما لم يدع ثبوته لا يلزم بطلان مفهوم المخالفة
فلا بد مع ما ذكره المستدل من لزوم بطلان القياس وهذا الخلاف مثله الذي مر منه وهو قوله في بيان شروط
مفهوم المخالفة الاول ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه ولا مساواته فكان مفهوم الموافقة فيه كما حمله
شارح الشرح واعترض عليه لكن يمكن حمله على ما حمله المحشي من ان معناه انه ليس مفهوم مخالفة بل لو كان مفهوما
عن اللفظ لكان مفهوم موافقة لا مخالفة اذ ليس هناك ما يابى عن هذا الحمل بخلافه هنا كما ذكرنا و
كانه حمل كلام الشارح على ان القياس يستدعي مساواة الفرع للاصل واذا كان كذلك فالاصل دل على الحكم في الفرع
ايضا بمقتضى المساواة المذكورة فلو كان ههنا مفهوم كان مفهوم الموافقة لا مفهوم المخالفة ولا يخفى ما فيه
من التكلف والتعسف بل نقول ح حديث مفهوم الموافقة اذ لا فائدة فيه اصلا بل كان ينبغي تركه وتقرير
الجواب هكذا اعتبار مفهوم المخالفة انما هو عند عدم معارض اقوى وههنا جرى فيه القياس لما كان الفرع
فيه مساويا للاصل فدلالة النص فيه على شمول الحكم للفرع ايضا اقوى من دلالته على خلافه بمفهوم اللقب فلا
منه ابطال القياس ح بل انما يعتبر مفهوم اللقب فيما لا يجري القياس على خلافه فافهم
ثم اجيب عنه في بعض شروح المنهاج هذا اقرب مما ذكره المحشي وان كان فيه ايضا تكلف والظاهر من كلام الشارح ههنا

نعم من الحكم في الفرع بمقتضى المساواة كما ذكره ويبطل مفهوم المخالفة ح

وكذا

وكذا انما سبق هو ما فهمه شارح الشرح واعترض عليه   فلما مر من الشارح ان دلالة وما الا بالمفهوم كانه اشارة الى
ما مر منه في بيان اقسام مفهوم المخالفة ان منه مفهوم الاستثناء مثل لا اله الا الله   وذلك لما حققنا
ان كون المدلول منطوقا او مفهوما يختلف بالاعتبار اشارة الى ما ذكر في اوائل البحث المنطوق والمفهوم ان
في مثل لا تقل لهما اف ان جعل الحكم حرمة الضرب كان منطوقا وان جعل نفس الحرمة واريد اثباتها للضرب
كان مفهوما وانت خبير بانه لا يجري مثل هذين الاعتبارين ههنا حتى يكون بناء كل من القولين على واحد منهما
فالظاهر ان بناء ما مر من الشارح كما ذكره المحشي هناك على ما مر في بحث الاستثناء انه لم يتحقق في الاستثناء الا حكم
واحد اما سالب كما في كلمة التوحيد واما موجب كقولنا علي عشرة الا ثلاثة اذ المعنى في الاول نفي وجود
الاله عن الالهة المخرج منها الله وفي الثاني الاقرار بالعشرة المخرج منها الثلاثة فليس في شيء منها تعرض
للحكم الاخر بالمنطوق بل لو كان فبالمفهوم ومبناه قول هذا القائل على ما نقل في بحث الاستثناء عن اهل
العربية ان الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات اذ بناء عليه يكون الحكمان كلاهما منطوقين في كلمة
التوحيد لو قلنا باحتياجها الى تقدير الخبر يكون المعنى نفي الوجود او الامكان او استحقاق العبادة
عن غير الله واثباته لله ولو لم نقل باحتياجها الى الخبر كما نقلنا سابقا عن المحققين يكون المعنى اثبات
الالوهية لله تعالى ونفيها عمن سواه ويكون كلا التقديرين كل منهما منطوقا وقس عليها الحال في
قولنا ما انت الا نذير فانه على المختار ليس ثم الا حكم سلبي هو نفي كونه مخرجا عن النذير وعلى ما
نقل عن اهل العربية يكون للمعنى نفي كونه شيئا غير النذير واثبات كونه نذيرا واثبات كونه نذيرا
ونفي ما سواه فتدبر   الشارح وقيل نفيه بالمفهوم في شرح الشرح اختار هذا القول واستدل
على افادته الحصر باستعمال الفصحاء والنقل عن ائمة اللغة والتفسير قال واما ان ذلك مفهوم لا
منطوق فيدل عليه امارات مثل جواز انما زيد قائم لا قاعد بخلاف ما زيد الا قائم لا قاعد وشمل ان

صريح النفي والاستثناء تستعمل عند اصرار المخاطب على الانكار بخلاف انما وقد فصلنا ذلك في علم
المعاني انتهى واعلم ان القائلين بكونه للحصر انما قالوا بكونه ظاهرا فيه محتملا للتاكيد كما صرح به الآمدي
وعلى هذا فلا يرد عليهم مجيئه قليلا لمجرد التاكيد بدون الحصر كما ورد انما الربا في النسيئة مع عدم انحصاره
بالاجماع اذ يحمل ذلك على المجاز لقيام الدليل عليه وهو ما نقلنا عن شارح الشرح والابهري اختار انه
لتاكيد الاثبات ولا دلالة له على الحصر واستدل عليه بانها قد ترد ولا حصر كقولنا انما الربا في النسيئة
وقد ترد والمراد بها الحصر كقوله تعالى انما انا بشر مثلكم فيجب كونها حقيقة في القدر المشترك وهو تاكيد
اثبات الخبر للمبتدأ دفعا للتجوز والاشتراك ولانها لو كانت للحصر لكان ورودها في غير الحصر على
خلاف الدليل وهو خلاف الاصل قلنا انما يكون فهم ذلك من غير دليل ان لو كان دليل الحصر منحصرا في كلمة
انما وليس كذلك انتهى ولو ثبت ما نقلنا عن شرح الشرح تنهدم جميع ما ذكره والظاهر ثبوته ثم الظاهر ان في
قوله وقد ترد والمراد بها الحصر مسامحة والمراد انها قد ترد في مورد اريد فيه الحصر وان لم يرد
ذلك بانما اذ لو اريد ذلك بانما فيتم ما ذكره فان قيل اذ الاصل عدم دليل آخر ولو اثبت دليل آخر
في كل ما يكون للحصر قلنا ايضا ان تثبت الدليل على عدم ارادة الحصر فيما لو تستعمل فيه وان نثبت به
التجوز وايضا فح تنهدم كون المراد بها الحصر بذلك المعنى وايضا يمكن ح ان يقلب عليه الدليل الثاني
الذي ذكره اذ لو كان للحصر لكان ورودها لغير الحصر على الدليل وهو خلاف الاصل فتامل
الشرح والمنع عليهما ظاهر اي لا نسلم عدم الفرق بل ان زيدا قائم للاخبار بقيامه على وجه التاكيد وانما
زيد قائم للاخبار بانه قائم لا قاعد ثم لا نسلم عدم الفرق بين انما الحكم الله وبين ما الحكم الا الله
بل نفي الغير في الاول مفهوم وفي الثاني منطوق وحاصله ان قولنا انما انا تميمي بمعنى تميمي انا لا بمعنى
ما انا الا تميمي وانما قام زيد بمعنى زيد لقائم لا بمعنى ما قام الا زيد كذا في شرح الشرح ولا يخفى ان القائل

الاول

الاول استدل على ما ذكره بان ما زائدة نهى كالعدم فالمنع عليه بدون التعرض لدليله كما ترى لكن يمكن دفعه
بان زيادتها لا تنافي افادتها المعنى زائد كالحصر كما يقولون بافادتها التاكيد مع كونها زائدة فلا يرد
اول الاظهر ان يقال اه لا يخفى ما فيه ايضا من التكلف والاظهر ان يجعل وجه قوله ولا يمكن محالا على الظهور
وذلك لانه ان اراد بكون هذا التغاير بالاضافة لا تغايرا وجوديا ان ولاء المعتق وغيره ليسا شخصين
متمايزين في الخارج ولا شخصين كذلك بل حقيقة كل منهما ليس الا الولاء ولا تمايز بينهما بفصل ولا بتشخص
غير الاضافة الى المحللين كما يقال في حصص الوجود المشترك بين الممكنات ففيه ان التغاير بالاضافة يكفي
في تغايرهما وعدم تحمل صدق كل ولاء للمعتق مع اشتراك غيره له فيه اذ المراد بكل ولاء كل حصة
من حصصها وظ ان ولاء غير المعتق حصة اخرى غير ولاء المعتق وانها ليست للمعتق فلا يصدق
الكلية وان اراد ان الولاء شخص واحد وله اضافتان الى المعتق وغيره كما يقال الشمس فوق راس
زيد وفوق راس عمرو مع انها شخص واحد لكن لها اضافتان اليهما ولا محذور فيه ففيه ان الولاء ليس
ظ انهما ليسا كذلك بل متعددان ولو بالاضافة ومع تعددهما كذلك لا يصح ان يقال ان كل ولاء للمعتق
مع ثبوت حصة منه في غيره والتفاوت بينهما وبين الشمس التي اضافتان الى زيد وعمرو اظهر من
الشمس وان اراد ان التغاير بينهما بالاضافة اي بحسب الاعتبار وليس تغايرا وجوديا اي انهما من الامور
الاعتبارية لا الموجودات الخارجية ففيه ان ذلك لا يجدي شيئا اذ الامور الاعتبارية ايضا كالامور
الخارجية مما تتصف بها الاشياء واذا اتصف شيئان بفردين من امر منها لا يصدق ان كلا منهما
لواحد منهما بل الفرد الذي للآخر ليس له والا لزم ان يصدق كل وجود لزيد اذ الوجود ايضا
من الامور الاعتبارية ثم بعد الاشارة الى عدم امكان القول المذكور ذكر ان كل ما ذكر في دليل
تلك مثل ما يقال ملكية الدار لزيد فانه ظ في الاستقلال وان لم يمتنع شركة تخصيص في ملك وجه

لا ما يشمل المقامات الخطابية والا فلا نم صحة ما ذكروه اذ لا دليل لهم على ان المراد من المحمول ما ذكروه مطلقا حتى
لا يمكن القدح فيه   وظاهر ان ما ذكره الش من الفرق لا يؤثر في عدم جريان الدليل المذكور فيه لا يخفى كما فيه
فان حاصل ما ذكره الش على ما وجهه شارح الشرح ان الدليل المذكور انما يجري في صورة التقديم اذ المراد به ح هو
الذات الموصوفة بالوصف العنواني ويجري فيه ما ذكر من الدليل فتامل   وعدم صحة الدليل الخاص
لا يدل على عدم صحة المدعى الظ ان مراد من قال بعدم افادته الحصر ليس الا عدم ظهور دليل على تلك الافادة
فان دليلهم ما ذكروه وهو يجري في العكس ايضا مع انهم لا يقولون به ومنه يظهر عدم تمامية دليلهم وليس
لنا دليل آخر والاصل عدمه فليس لنا القول بافادته الحصر وح فلا حاجة له الى ان يثبت بالدليل عدم
صحة افادته الحصر حتى يتجه ما ذكره ويؤيد ما ذكرنا قول الش اولا وهو المانع لافادته الحصر تدبر
اراد بالعام ما هو مصطلح الاصول كانه يخدش هذا قوله في بطلان التالي فلان الخبر الثابت
للعالم ثابت لجزئياته لا تعدها بين الملازمة وهو الاداء الى الاخبار بالخاص عن العام على ما هو مصطلح
الاصول اي كل فرد من العام يصير بطلان اللازم بينا جليا ولا حاجة الى دعوى الملازمة المذكورة فيه
فالظ ان مراده بالعام هو الكلي الشايع في افراده وحاصل تقريبه انه لا قرينة للعهد وليس للجنس
ايضا حتى يكون المراد بالعام مواصل طبيعة على الوجه الذي يكون موضوعا للقضية الطبيعية لظهور
انه لا يصح الاخبار عنه باتحاده مع زيد بالمعنى الذي يفهم في المقامات الخطابية وان صح بالمعنى الذي
هو مصطلح المنطقيين فلا بد ان يكون المراد بالعالم هو ما صدق عليه العالم الذي هو معنى عام اي
كل فثبت الملازمة واما بطلان التالي فلان الحكم على العالم بالوجه المذكور اي ما صدق عليه العام حيث
لا عهد يفهم منه الحكم على جميع جزئياته فاذا فرض صدق العالم على عمرو ايضا وعدم انحصاره في زيد
يلزم ثبوت زيد لعمرو ولا يخفى ان هذا الدليل لهذا التقريب هو ما نقله المانع عنهم وحكم بجريانه في العكس

ايض

اذ لا يصح حمل زيد وعمرو مثلا على زيد فيه سهو او قلب وهو ظاهر
ايضا على ما قررنا هناك فتدبر
او بمعنى المستغرق لا يخفى ان العالم بمعنى المستغرق ليس اعم من زيد وعمرو وبالمعنى المصطلح في العموم
والخصوص اذ لا يصدق على شيء منهما فالظ حمله على مفهوم العالم بمعنى ما صدق عليه فافهم   فيلزم حمل
عمرو مثلا على زيد الظ في المثال المذكور عكسه اي حمل عمرو على زيد ففيه سهو او قلب او عدم اعتناء
بموافقة المثال المذكور فافهم   اقول لهذا التقرير يندفع ما في شرح الشرح وجه الاندفاع انه
قد ظهر بما قرره ان مراد الش بالعالم الذي لزم كونه اعم هو العالم المستغرق او المراد انه اذا استغرق
يشمل ما عدا زيد ايضا وح لا ريب في بطلان التالي ولا يخفى ان هذا لا يقطع دابر ايراد شارح
الشرح اذ له ان يقول ان يجوز يكون العالم اعم من زيد وعمرو ولا يلزم ان يكون الاخبار عنه اخبارا عن
العالم المستغرق بل يجوز ان يكون اخبارا عن العالم في الجملة ولا محذور فيه وقد اورد المحشي هذا
الايراد في الدليل الذي نقله المانع منهم وحكم بجريانه في العكس ولا يخفى ان محصل هذا الدليل
ايضا يرجع الحصر فيرد عليه ايضا ما اورد عليه ومحصل ايراد شارح الشرح ايضا ليس الا ذلك وما
ذكره هناك من بناء الكلام على احد الوجهين اللذين ذكرهما قد ظهر لك حاله فالظ في دفع ايراد
شارح الشرح ما ذكرنا هناك من ان المتبادر من الاخبار عن العالم بشيء في المقامات الخطابية هو الاخبار عنه
مطلقا لا الاخبار عنه في الجملة وح يتم بطلان التالي فتدبر   ويمكن دفعه بان كلامه
ههنا هذا هذا بان محض فان ما ذكره من انه لا يجدي في الجواب ان العكس جائز قطعا الى كلام
ذكره المحشي من عند نفسه وليس في كلام الش اثر منه اصلا وانما صرح كلامه منع صحة العكس وانه
انما يصح العكس اذا كان الخبر نكرة واما اذا كان معرفة كما حقق في ما نحن فيه فلا والكلام ان هذا
مناف لما ذكره هناك من صحة العكس في المعرفة ايضا بناء على ان المراد من المحمول هو المفهوم فيكون بمعنى

ذلك ما يجوز الاخبار به عن الخاص وظن ان ما ذكره المحشي لا ربط له بدفع هذا التناقض اصلا بل هو ايراد على ما
ذكر من وجه الفرق من عند نفسه ولا يجدي في دفع التناقض المذكور اصلا على انه يمكن دفعه ايضا بانه اذا كان
الدليل ظنيا يتأتى فيه مثل هذا الفرق فيعمل به فيما لا يكون خلافه فيه قطعيا ويترك فيما يقطع بخلافه بناء
على ان الدليل الظني لا يقاوم القطعي فلعل الفارق جعل هذا الدليل من هذا القبيل هذا ويمكن دفع المنافات
بين كلامي الشارح بان غرضه هٰهنا منع ما ادعاه الفارق من القطع بالصحة في الاخبار بالاعم من الاخص وان
القطع بذلك انما هو في النكرة دون المعرفة فلا يمكن ان يستند اليه في رد الدليل المذكور في العكس كما
فعله الفارق وظن انه لا منافات بين المعنيين فتأمل   واما ما ذكره هناك فليس في مقام دفع النقض   المتعينين
هذا بناء على ما ذكره من انه يدفع به النقض عن الدليل المذكور فجعله دليلا آخر من عند نفسه يجري في
الاصل دون العكس وقد عرفت انه على تقدير صحته يمكن به دفع النقض عن الدليل المذكور وكيفما كان
فالكلام هٰهنا ان ما ذكره هناك سواء اريد به دفع النقض عن الدليل المذكور او كان دليلا من عند
نفسه لا يجري فيه النقض ينافي ما ذكره هناك وما ذكره المحشي لا ربط له بدفع المنافات اصلا فتدبر
وتعينه بزيد انما هو بعد الاسناد فيه منع اذ يجوز ان يعين بزيد في نفسه قبل الاسناد
ثم اسنده اليه اذ لا محذور فيه والظاهر ان مراد الشارح انه انما يحمل على العهد عندهم اذا استعمل بافادة معنى
المراد قبل الاسناد ثم نسب بان يكون معهودا في الخارج قبل الاسناد فيعلم بالاسناد ان الاسناد انما هو بذلك
المعهود كما في الموصول فانه اذا قيل زيد الذي علم وكان للعهد لا بد ان يعهد بين المتكلم والمخاطب عالم
خاص فيعلم بذلك انه اسند الى ان زيدا هو ذلك فاللام الذي بمعناه ايضا كذلك ولا يكتفي في العهد بمجرد
ذكر المسند اليه قبله والا لجرى احتمال العهد في كل مسند بل يجري ذلك العكس ايضا فانه يحتمل في المسند اليه
ايضا ان يعين بالمسند الذي يريد ان يسنده به ويكون ذلك الاسناد قرينة العهد
فتدبر   قد فرغت من التسويد بعون الله وحسن تأييده
يوم الجمعة سلخ شهر محرم الحرام سنة ١٢٤٣